José María Vigil

ENTRE LAGOS Y VOLCANES

PRACTICA TEOLOGICA EN NICARAGUA





CEREZO BARREDO 89

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

Elsa Tamez
Victorio Araya
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

José María Vigil

ENTRE LAGOS Y VOLCANES

PRACTICA TEOLOGICA EN NICARAGUA





EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
CORRECCION: Oscar Jiménez Ardón

200.97285
V677e Vigil, José María
Entre lagos y volcanes, práctica teológica en Nicaragua/
José María Vigil.
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1990.
192 p.; 21 cm. —(Colección Historia de la Iglesia y de la Teología)

ISBN 9977-83-028-2

1. Nicaragua — Religión.
I. Título.
II. Serie.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-028-2

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1990.

© Centro Ecuménico Antonio Valdivieso (CAV), 1990.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

Al Pueblo de Nicaragua,
con sus héroes y sus mártires,
sus madres y sus militantes,
y su esperanza inmarcesible,
en el umbral de una nueva etapa.

A Pedro Casaldáliga
profeta en la "geopolítica de la Salvación",
compañero en la Solidaridad,
hermano mayor en la Iglesia de los Pobres,
baquiano en la Revolución del Reino.

Contenido

UNA TEOLOGIA QUE SE HACE EVANGELIO, BUENA NOTICIA PARA EL PUEBLO. A MANERA DE PROLOGO

LEONARDO BOFF

La revolución nicaragüense supone un gran desafío para todos los actores históricos. Todos ellos deben redefinir su papel, pues una revolución, de alguna manera, lo transforma todo: el poder, el sentido del derecho, las relaciones sociales, las fuerzas productoras de cultura, el folklore, el significado de los símbolos religiosos... Quien no cambia corre el riesgo de convertirse en un foco de resistencia y oposición. No es de extrañar que los dirigentes de las revoluciones populares triunfantes, en un primer momento, se enfrenten o pongan bajo vigilancia a todos los que no se definieron ante las transformaciones revolucionarias, pues podrían constituir un bloque de oposición reaccionaria y desestabilizar las conquistas alcanzadas.

La revolución nicaragüense posee para los cristianos un significado inédito. Por primera vez los cristianos han ayudado a una revolución popular y líder, luchando en la misma trinchera junto a otros y construyendo con ellos la nueva sociedad. La historia de los últimos siglos nos mostró el lugar de la Iglesia institucional al lado de las anti-revoluciones, o legitimando regímenes autoritarios. Ahora, en Nicaragua, los cristianos han comprobado que "entre cristianismo y revolución no hay contradicción", aunque con la conciencia de que tampoco se da entre ellos, pura y simplemente, una identificación. Los cristianos nicaragüenses han ayudado a destruir la idea errónea de que la perspectiva revolucionaria constituía un monopolio de los marxistas. A partir de la propia fe, en un contexto de opresión, el cristiano puede y debe ser revolucionario. Han comprobado también que para ser revolucionario y libertario no es preciso negar a Dios o desvincularse de cualquier referencia trascendente. El Dios bíblico es revolucionario, porque escucha el grito del oprimido, toma partido por los israelitas que huyen del sometimiento, contra el faraón que mantiene el régimen de esclavitud. Dios no nos convoca a la resignación, sino a la liberación. Haber revelado esta dimensión de la experiencia de Dios, cristalizada especialmente en la poesía y en el cancionero nicaragüense, es una de las contribuciones más notables de los cristianos revolucionarios de la tierra de Sandino, que animan a los demás cristianos del mundo entero.

En Nicaragua cambió casi todo. Pero la jerarquía de la Iglesia no cambió. Ella continúa con una práctica pastoral y un ejercicio del poder que se evidencia funcional a la sociedad de clases del sistema capitalista. La jerarquía no asumió la revolución. En la medida en que esta revolución es

popular, porque fue hecha no sólo en interés de las mayorías, sino por el pueblo mismo, la jerarquía se muestra antipopular. Ser antipopular es aquí algo siniestro. Es ser menos. Es perder raíces. Es vivir exiliados dentro del propio país, y no en razón de una causa mayor, sino por estrechez de mente y por debilidad en la fe. La jerarquía podría ser algo distinto de lo que está siendo. Podría asumir con seriedad su función evangélica de ser confirmadora de la fe liberadora del pueblo. Pero no. No quiere cambiar. Y así se revela como un cuerpo extraño dentro del propio cuerpo social nicaragüense. ¿A quién agradan? A aquellos que siempre avasallaron a América Central, a aquellos que un día invadieron el país, a los agentes del imperialismo capitalista norteamericano. Agradar a estos significa controvenir el sentido de la historia de la libertad y ofender a los que cayeron por amor a ella.

El presente libro de José María Vigil muestra el tipo de colaboración que la reflexión teológica puede dar a la revolución nicaragüense. Cada uno debe estar atento y activo en su trinchera. Y ahí está Vigil, consciente de que hace una teología de urgencia, buscando discernir en la gesta del pueblo, en las comunidades cristianas, en los movimientos populares, en el esfuerzo por consolidar las conquistas de una nueva sociedad, los signos del Reino de Dios. La revolución no se *identifica con el Reino,* pues éste implica mucho más —la recuperación global de la creación y la resurrección de la carne—, pero se identifica en la revolución. Es decir, gana identidad histórica y concreta en esa mediación que es la revolución. Ciertamente es una mediación con el alcance y las limitaciones de todas las mediaciones; mas, para quien tiene fe, por la revolución nos llega una interpretación a la conciencia cristiana, y nos llega un torrente de generosidad en favor de los tradicionalmente marginados y excluidos, lo cual tiene que ver con la Causa de Jesús, con el Reino de Dios.

Las páginas de Vigil son densas y están elaboradas según la metodología de la teología de la liberación: siempre parten de lo real concreto, de la vida y de la lucha del pueblo. A partir de ahí desentrañan, desde la Biblia y las fuentes de la fe, la oportuna iluminación, confirmación, crítica y refuerzo para el compromiso.

Estaba faltando una literatura de este tipo. Debemos agradecer a Dios que haya suscitado un teólogo joven, humilde pero lleno de coraje, que se dispone a acompañar con su reflexión —en su trinchera y en su fuente de lucha— la fe del pueblo nicaragüense. Es un pueblo Siervo —sufriente. Surge la violencia desalmada de los "contras". Sufre bajo el bloqueo económico. Pero sufre sobre todo porque se siente abandonado por la Iglesia, por los obispos, tal vez por el Papa mismo. "¿Qué mal hemos cometido?" se pregunta. "¿No hemos ayudado a alfabetizar, a construir estructuras de salud, a defender el hogar y la patria? ¿Qué mal hemos hecho, para tener que sufrir tanta marginación?" El texto de Vigil es una teología que trae evangelio, es decir, trae buena noticia, consuela, enjuga lágrimas y confirma. Estamos en el camino cierto porque Dios se ha hecho pobre, campesino, compañero, de rostro sufrido, con rasgos nicaragüenses.

PRESENTACION

Hoy día la historia avanza a gran velocidad. A más velocidad, desde luego, que los procesos editoriales. Cuando va a entrar en máquinas este libro, parece que estamos en un mundo distinto del que teníamos cuando entregué los manuscritos a la editorial. Han sido solamente unos meses, al filo de la entrada de la década de los noventa, pero han sido unos meses que parecieron cambiar el mundo: la crisis en los países de Europa del Este, y el cambio de gobierno en Nicaragua.

Con la crisis de los países del Este europeo los enemigos de la teología de la liberación, aliados con los defensores del capitalismo y de la economía de mercado, están eufóricos. La caída del muro de Berlín significa el fracaso del socialismo, dicen, y con este fracaso va a llegar también el fin de la teología de la liberación. ¿Será así realmente?

Como acaba de declarar Leonardo Boff, muchos teólogos de la liberación, efectivamente, veían en el socialismo una alternativa posible a la tiranía del capital y de la propiedad. Reconocían que el socialismo real ayudó a hacer la revolución del hambre y que generó rasgos más igualitarios en la sociedad. «Pero jamás aceptaron el socialismo real como "modelo" para el tipo de socialismo útil y posible a nuestros pueblos». Siempre criticaron la falta de libertades, especialmente la de libertad religiosa, la ausencia de participación popular y la negación de la democracia. Cada pueblo debe hacer su propio camino al socialismo, que deberá ser democrático, construido de abajo hacia arriba, abierto a las cuestiones de la subjetividad humana y a la dimensión religiosa.

Y, «como esto no se realizó —continúa diciendo Leonardo Boff—, estamos todos muy felices de que el socialismo autoritario haya entrado en crisis y se haya desmantelado. Esa versión del socialismo no es humana ni social». La teología de la liberación nunca estuvo ligada a este tipo de socialismo. Ningún teólogo de la liberación se afilió en su país al partido comunista, que apuntaba a la instauración de ese socialismo real; al contrario, siempre hubo una crítica a la manera autoritaria de relación del partido para con el pueblo y la propia estrategia pedagógica de formación de cuadros. «Hoy la teología de la liberación se siente confirmada en estas sus críticas».

El 25 de febrero de 1990 tuvo lugar en Nicaragua la derrota electoral del sandinismo, derrota que, paradójicamente, fue la ocasión para consagrar

al sandinismo como el partido político más fuerte y organizado del país. De todas formas, los enemigos de la Iglesia de los pobres —la embajada norteamericana, la empresa privada nicaragüense, los capitalistas del tiempo de Somoza que huyeron a Miami esperando «mejores tiempos», y todos los que, eclesiásticos incluso, no quieren que la Iglesia se haga pueblo— se sintieron también eufóricos: con estos resultados electorales la Iglesia de los pobres va a desaparecer por sí misma, dijeron. Pero apenas 15 días más tarde, el 9 de marzo, diecisiete instituciones cristianas que agrupan a miles de cristianos nicaragüenses, declaraban formalmente:

> Afirmamos una vez más, a la luz de la Palabra de Dios, que una Revolución de rostro humano y democrático como la nicaragüense es una mediación del Reino, y que cualquier retroceso al sistema capitalista, a la idolatría del mercado y a la libertad de explotar, acumular y marginar es un retroceso también para el Reinado de Dios. Afirmamos una vez más nuestra identidad de cristianos y revolucionarios, sin confusión ni contradicción, en fecunda síntesis. Proclamamos con gozo nuestra experiencia de que "entre cristianismo y revolución no hay contradicción". Nos comprometemos a seguir siempre inclaudicables en la opción por los pobres, en la opción revolucionaria, en el seguimiento de Jesús, en la construcción del Reino de Dios, en la herencia espiritual de Diriangén y Sandino, de nuestros héroes y mártires y en la esperanza total *(Declaración de los quince puntos)*.

¿La teología de la liberación? ¿La Iglesia de los pobres?

Mientras haya pobres rebeldes que buscan su liberación y esos pobres sean creyentes, habrá teología de la liberación y habrá Iglesia de los pobres. Ojalá un día los creyentes y los pobres no necesiten ya la teología de la liberación, porque la liberación de la miseria y la opresión sea ya una tarea realizada y plenificante para todos. Ojalá un día el nombre de «Iglesia de los pobres» no sirva para señalar específicamente a ningún sector de la Iglesia, porque toda ella lo sea indiscriminadamente.

Mientras tanto, los pobres y los que con ellos hemos hecho alianza de lucha y de esperanza, continuaremos fieles a la Causa. Porque, para decirlo con palabras de Girardi, no hemos optado por los pobres porque estuvieran en el poder, sino porque su Causa es justa, y nuestra. No hemos optado por los pobres porque fueran los vencedores de mañana, sino porque son los perdedores de hoy.

Por eso, ante esta nueva situación de Nicaragua y del mundo, nada ni nadie nos ha arrebatado causas ni motivos. La Iglesia de los pobres sigue ahí. Por la misma Causa. Con nuevos motivos. Con más urgente necesidad de testimonio. La Utopía sigue incólume. La esperanza también. La Buena Noticia ha de seguir siendo predicada a los pobres. El Pueblo tiene derecho a ser Iglesia. La Iglesia tiene que seguir haciéndose Pueblo.

Quien sepa leer más al fondo de las coyunturas cambiantes, verá siempre en nuestro pasado las raíces de nuestro futuro. Todo lo que en esta

década pasada hemos vivido de fe y de opción por los pobres en Nicaragua nos sigue acompañando y alimentando, como «nuestro propio pozo», expresado en aquellos textos que en su momento fueron grito, denuncia, consuelo, reflexión o declaración coyuntural. Unas veces se trataba de una búsqueda de iluminación teológica en medio de la lucha, otras de un trabajo hecho a partir de la convivencia con las comunidades de base, otras de la necesidad de plasmar por escrito la riqueza de la historia en la que estábamos inmersos...

No hemos querido retocar los textos. Son acta de testimonio de lo que hemos vivido. *Aquí quedan recogidos para memoria de la historia.* Para que el mundo sepa. Hoy los leemos desde una coyuntura diferente, pero sobre el cauce de la misma y única Historia de Salvación que continuamos. Los cambios de coyuntura no invalidan las utopías que nos han ido conduciendo hasta aquí. Por eso, siento que aunque el mundo haya cambiado tan profundamente en estos meses que los manuscritos pasaron en la editorial antes de entrar en imprenta, la utopía que transpiran, el agua de «nuestro propio pozo», sigue estando fresca y viva, y seguimos necesitando tomarla para continuar nuestro camino. Ojalá lo sienta así el lector.

En Nicaragua, "entre lagos y volcanes", no tenemos tiempo ni ocasión para una teología abstraída de la realidad. Nuestro ejercicio teológico no es especulativo, sino práctico. Nuestra práctica teológica es la teoría de una praxis, el acompañamiento concreto a la praxis con la que el pueblo nicaragüense se está haciendo sujeto de su propia historia.

En ese contexto vital, en esa matriz histórica, y en alianza consciente y declarada con el pueblo de Dios que busca construir aquí y ahora revolucionariamente Su Reino, han sido escritos estos textos.

Cada uno, en su momento, respondiendo desde la trinchera teológica a un desafío, a una emergencia. El conjunto, posiblemente, muestra coherentemente la organicidad mayor que con el tiempo van revelando los propios desafíos de la historia, aparentemente dispersos a la hora de las emergencias.

Ofrecemos esta reflexión teológica a los muchos hermanos que nos acompañan con su solidaridad y con su crítica fraterna, así como a los muchos estudiosos que quieren reflexionar más detenidamente la vivencia eclesial peculiar de Nicaragua.

Desde esta tierra volcánica y revolucionaria, ante la historia, confesamos y proclamamos una vez más nuestra fe y nuestra esperanza, para que también otros puedan estar en la comunión en la que estamos nosotros, que es comunión con Dios y con su Pueblo.

CAPITULO I

Entre Lagos y Volcanes: el contexto de nuestra realidad

I. Cien días de cambio en Nicaragua: para partir de la realidad

«Estamos en una Nueva Nicaragua», decía el presidente del COSEP (Consejo Superior de la Empresa Privada de Nicaragua) pocos días después de la jornada electoral del 25 de febrero de 1990. Y no se refería a la «Nueva Nicaragua» a la que durante diez años se refirió la Revolución popular sandinista, sino a otra nueva «Nueva Nicaragua», la del cambio anunciado por la coalición opositora UNO en su campaña electoral: un cambio que se iba realizar en 100 días y que traería la paz, la recomposición económica y el bienestar a todo el pueblo. El análisis de la coyuntura de aquellos cien días cruciales señala la orientación de un «cambio» que no ha hecho más que iniciarse... Y sirve para situar el quehacer teológico en el nuevo contexto de la realidad nicaragüense, «para partir de la realidad» y situar en ella nuestra reflexión teológica.

La realidad de Nicaragua ha cambiado profundamente en estos cien días. La implementación del mandato electoral resultante de las elecciones del pasado 25 de febrero ha dado inicio a unas profundas transformaciones sociales, a las que queremos referirnos señalando simplemente los hechos más cargados de significación y las líneas de fondo.

1. A nivel de los hechos políticos

En primer lugar, hay que señalar *las mismas elecciones.* Siendo las más observadas de la historia de la humanidad y las más avaladas respecto a su corrección y limpieza formal, son a la vez, para muchos observadores nacionales e internacionales y para una gran parte de nuestro pueblo, profundamente fraudulentas. «Un tremendo fraude perpetrado por EE.UU. —dirá el P. Miguel D'Escoto—; "fraude", es decir, algo que impide que la voluntad de un pueblo se exprese libremente» (1). «Las más desiguales

1. Miguel D'Escoto, entrevista concedida a Juan Manuel Sánchez Gordillo. *Amanecer* 66 (1990), pág. 34.

que se han hecho en toda América Latina», dirá García Márquez (2). Aunque para Bush se trató de «una victoria de la democracia» (3), la credibilidad de la democracia formal y su sistema electoral entra en crisis en un caso tan contradictorio como el que acabamos de vivir.

En todo caso, las elecciones abren una *nueva etapa* en la historia de Nicaragua. Por una parte, los revolucionarios insisten en la continuidad de la Revolución, del Estado de Derecho por ella construido, cristalizado en la constitución de la República y sus leyes fundamentales, así como en la necesidad de «profundizar los logros y conquistas alcanzados por la Revolución». Por la otra parte, las fuerzas sociales representadas en la UNO expresan su entusiasmo y su convencimiento de estar estrenando una etapa histórica radicalmente nueva, que va a permitir superar y olvidar la inmediata anterior. El *Estado de Derecho* es, en definitiva, el caballo de batalla a la hora de poner en práctica el mandato electoral. La Revolución en el poder construyó, laboriosa y concienzudamente, todo el edificio de un nuevo Estado de Derecho, en ruptura con la dictadura somocista. Y es ese Estado de Derecho el que fundamenta la legitimidad de las elecciones celebradas y, consiguientemente, el que legitima al nuevo gobierno. Así, el nuevo gobierno se mueve en la contradicción de ser legítimo en fuerza del Estado de Derecho de la Revolución y de presentarse a sí mismo como el fin de la «dictadura sandinista», para que «Nicaragua vuelva a ser República» (4).

Pero más allá del nivel del discurso, es en la arena de la práctica política donde se debate actualmente la batalla en torno a la continuidad o la ruptura del Estado de Derecho. *En el terreno jurídico*, ya cinco de los doce primeros decretos del nuevo gobierno no cumplieron los requisitos constitucionales (5). En varios casos el gobierno hubo de retractarse, enviándolos a a la Asamblea Nacional o pidiendo a ésta pospusiera *sine die* la consideración de una reforma que dos días antes le había propuesto «con carácter de urgencia». Este último fue el caso de la pretendida reforma de la ley de autonomía universitaria, que llevó a la protesta callejera a toda la comunidad universitaria. En el primer decreto de la Presidencia, el 1-90, se llegaron a identificar siete atropellos al ordenamiento jurídico constitucional del país (6). Completa este cuadro el enfrentamiento entre el poder ejecutivo y el judicial por conseguir la reforma de éste último.

2. Entrevistado por Andrei Grachov, en *Nuevo Amanecer Cultural*, Managua 25.5.1990, pág. 2.
3. Giulio Girardi, «El colapso del comunismo y la derrota del sandinismo», *Amanecer* 67 (1990), pág. 38.
4. El lema del difunto esposo de Violeta Barrios: «Nicaragua volverá a ser República», fue esgrimido por la oposición durante los diez años sandinistas, y más intensamente durante la pasada campaña electoral.
5. *Envío* 104 (junio 1990), pág. 6. Véase también Adolfo Miranda, «Los decretos de la Señora Chamorro: un jaque mate al Estado de Derecho», en: *Amanecer* 67 (junio 1990), págs. 11-15.
6. Cfr. *Barricada* 22 de junio de 1990, editorial.

En el *campo militar*, el fenómeno más importante es la desmovilización de la contrarrevolución. Una vez más, los ya incontables acuerdos internacionales sobre la desmovilización resultaron vanos. El gobierno sandinista siguió cumpliendo sus compromisos, incluido el de adelantar las elecciones, y entregó el poder, sin embargo, la contra no se desarmó. Nuevos acuerdos se firmaron con el gobierno entrante. Tras graves tensiones de las primeras semanas, que pusieron a Nicaragua «tan cerca de la paz como de la guerra civil», el desarme se realizó en su mayor parte. Lo importante es que se concretizó la paz, al menos a corto plazo. Los «polos de desarrollo» que se establecieron para los contras desalzados hicieron hablar a algunos de la «república contra», un Estado dentro de otro Estado, que además tiene la mayoría de sus armas embuzonadas para transformarse, a voluntad, en contrarrevolución armada. De esta forma, el gobierno de Bush tendría a mano un recurso militar interno para presionar y contrarrestar al Ejército Popular sandinista» (7). En este capítulo de lo militar hay que añadir el tema de los secuestrados por la contrarrevolución, que aún no ha sido resuelto.

El plan de *reducción del ejército* fue encargado por doña Violeta al mismo general Humberto Ortega, cuya confirmación en el cargo costó graves críticas a la presidenta por parte de la ultraderecha. Ortega ha declarado que la reducción del ejército se ha venido desarrollando —correlativamente al desarrollo del plan de paz— desde enero pasado, mes en que contaba con 100.000 efectivos. Para fin de julio los efectivos serían reducidos a un 45% según el plan promulgado. La presidenta se acercaría a la cumbre de presidentes centroamericanos con la baza del plan de reducción de los ejércitos, lugar donde numerosas veces se había expresado el deseo de articular un compromiso de reducción simultánea de todos los ejércitos del área centroamericana, pero su propuesta no sería acogida.

En cuanto a las *relaciones con EE.UU.*, tradicionalmente difíciles, el acceso al poder del nuevo gobierno significa un giro de 180 grados. A la toma de posesión asistió el vicepresidente de EE.UU., que llegó al aeropuerto con un gran séquito a bordo de dos grandes jets y un poderoso avión militar verdeolivo: hacía más de diez años que se había posado en el aeropuerto Augusto César Sandino el último avión militar estadounidense. A los pocos días se suprimió el bloqueo comercial impuesto desde 1985. Y pocos días después llegaron donativos de la AID, en medicamentos y donaciones menores, si bien vinculados a condiciones precisas respecto de la orientación de la economía. Los observadores piensan que los deseos de EE.UU. no se han colmado con la derrota electoral de los sandinistas, sino que su proyecto geopolítico frente a Nicaragua es mucho más ambicioso (8). El nombramiento del señor Shlaudeman como embajador en Managua

7. *Envío*, núm. cit., pág. 9.
8. «Si el gobierno de EE.UU. deseara simplemente, el retorno de Nicaragua a la democracia" quizá podría darse por satisfecho con la derrota electoral sandinista. Pero los hechos y su dinámica han demostrado repetidamente que su objetivo ha sido "destruir" a los sandinistas por su posición popular y antiimperialista. Por eso, al gobierno norteamericano todavía le

es interpretada en este sentido, dadas sus características personales y profesionales.

En la nueva *Cumbre de presidentes centroamericanos*, celebrada en Antigua (Guatemala), se da un giro sustancial: los temas militares pasan a un plano secundario, para centrarse ahora en temas económicos. Una cierta euforia caracteriza la cumbre, ahora políticamente homogénea: una derecha proestadounidense domina en la región centroamericana, incluyendo a Panamá. Por ello también asiste a la cumbre el Secretario de Estado de EE.UU., y con él despachan separadamente todos los presidentes.

El Frente Sandinista se ha visto conmovido por la derrota electoral: desconcierto, decepción, indignación, resurgimiento, ira, rebeldía ante las autoridades partidarias, disponibilidad radical, reorganización desde abajo... son sólo algunos de los estados de ánimo y de las reacciones espontáneas de las bases del partido. Costó a muchos militantes, al principio, aceptar la posibilidad de tener ahora que «gobernar desde abajo», como expresó en frase célebre Daniel Ortega ya el 27 de febrero. En todo caso, parece claro que una reorganización y una democratización integral, «a todos los niveles», está poniéndose en marcha irreversiblemente. Un congreso ya fechado para febrero de 1991 culminará este proceso. Todo esto ha debido vivirse en medio de las agitaciones y las tensiones de la transición y del comienzo del nuevo gobierno. El día primero de mayo, el FSLN hizo gala de su capacidad de convocatoria popular en las calles frente a los sindicatos que la derecha intenta ahora potenciar.

Por su parte, *la Unión Nacional Opositora,* ya en el poder, ha mostrado más claramente su diversidad interna. Los conflictos y la unidad deseada, los diversos grupos y sus negociaciones, se han hecho evidentes en las disputas en la Asamblea Nacional y en la situación del vicepresidente. El control del Poder Ejecutivo por parte del grupo de Las Palmas, más moderado, frente al grupo del Estadio, es lo que ha permitido que la transición haya podido evitar la guerra, a pesar de toda la tensión que ha soportado.

2. A nivel de los hechos económicos y sociales

El primer mes del nuevo gobierno fue crucial:

> ...se ha sometido la economía nicaragüense a una *operación quirúrgica sin anestesia*... Devaluaciones de la moneda en mayo por más de un 180%, tasas de inflación de más de 150% en el mismo mes, reajustes salariales inferiores a la inflación y caída del salario real de los empleados públicos en un tercio, tasas de interés al sector productivo superiores al resto de la región en un 20%, plan de despidos masivos en el sector público y de privatización de las fincas estatales, decretos de revisión de

queda bastante trabajo por hacer». *Envío* 104 (junio 1990), pág. 8. Cfr. también «La estrategia militar de EE.UU. no ha concluido», en *Crítica* 1(junio 1990), págs. 2-4.

confiscaciones, reformas al Código del Trabajo en favor de los patronos, etc., son tan sólo algunos de los acontecimientos del primer mes (9).

Por qué el nuevo gobierno optó por una política económica de *shock* es algo sobre lo que especulan los economistas (10).

Los *conflictos laborales* fueron inevitables ante esa política económica, sobre todo frente a los despidos masivos de los funcionarios del Estado y la supresión por decreto de la Ley de Servicio Civil. La huelga de mayo, primero escalonada y después total, llegó a paralizar el país, y la tensión que se produjo fue máxima (11).

Varios decretos y medidas jurídicas ofrecen a la burguesía en su conjunto la posibilidad de *recuperar las tierras expropiadas* «para la producción». Una comisión especial creada, revisará las «confiscaciones» (12) realizadas por la Revolución. A los cincuenta días del nuevo gobierno, el Procurador General de la República declaraba que ya había recibido más de mil solicitudes de revisión. Los conflictos de tierras comienzan a producirse. Asimismo se dictaminan las primeras medidas para preparar la *privatización del Area Propiedad del Pueblo* y su vuelta a manos de antiguos latifundistas y propietarios, muchos de ellos con un pasado marcadamente somocista (13).

La *re-introducción de la economía nicaragüense en las reglas de juego del capitalismo*, la «privatización», el fin de los subsidios estatales, la liberalización de la economía, el mercado «libre», el restablecimiento de relaciones con los grandes organismos financieros internacionales, el pago de la deuda externa, la apertura de nuestra economía al capital internacional y transnacional... son las palabras que llenan el discurso de la derecha y del gobierno, las nuevas estrellas que dirigen el rumbo de la economía nicaragüense, su «modernización», su «puesta al día». Las firmas de acuerdos económicos, financieros y empresariales, ya han comenzado.

9. *Envío,* núm. cit., pág. 1.
10. *Ibid.,* pág. 2. En todo caso, queda clara la significación del paquete de medidas económicas: «Este no es sólo un paquete sin pueblo como los recetados por el gobierno sandinista allanando el camino a la UNO, sino un paquete anti-pueblo. Sin embargo, se equivocan quienes piensan que el nuevo gobierno no ha calculado su implementación desde una lógica económica. Es el mismo paquete anti-pueblo que todos los gobiernos de la región y del tercer mundo van instaurando con el arsenal técnico sofisticado de las instituciones financieras multinacionales. Su lectura no debe hacerse exclusivamente desde nuestros conflictos políticos locales, sino desde la avalancha del capital contra el trabajo que define la coyuntura internacional».
11. El Ministro del Trabajo amenazó utilizar al ejército contra los trabajadores; si el ejército se resistía, el conflicto político militar estaba servido. También añadió el ministro que ante la situación del momento, si él fuera miembro de la contrarrevolución armada, no se desarmaría.
12. La palabra «confiscación» es presentada en estas semanas como equivalente de «usurpación», «robo» o «injusticia».
13. A esta privatización de la propiedad colectiva o estatal se la designa en el lenguaje de la derecha como «democratización de la propiedad».
14. Junto a él, sería el de la información el segundo campo elegido para la batalla ideológica.
15. Humberto Belli es ex-marxista, ex-catedrático, ex-editorialista de *La Prensa*, ex-

3. En el plano ideológico

Es de destacar ante todo el discurso ideológico empleado profusamente por el nuevo gobierno y sus medios de comunicación escritos, radiales y televisivos: la categoría clave ahora es la de *democracia*: con doña Violeta —se dice— ha llegado la democracia y hemos salido de la dictadura sandinista; ahora todos debemos colaborar con el gobierno para construir la democracia; los resultados de las elecciones de febrero se alinean con la coyuntura internacional de reforzamiento de la democracia internacional y la caída de los regímenes totalitarios comunistas...

El *campo de la educación* (14)parece ser el elegido para la mayor reforma ideológica del nuevo gobierno. El nuevo ministro, Sofonías Cisneros, según muchos observadores habría sido puesto en el cargo a petición del cardenal Miguel Obando; ha sido, en todo caso, presidente de la asociación de padres católicos y fuerte opositor al sandinismo en los años pasados. Humberto Belli, viceministro de educación (15), es muy conocido por su apasionada beligerancia antisandinista así como contra la Iglesia progresista.

La nueva educación que se dice se va a implantar en el país es, en primer lugar, una educación «sin ideología», aunque tuvo que recibir una fuerte crítica de la opinión pública en cuanto se insinuó que podrían imponerse en el país inmediatamente libros escolares patrocinados por la AID estadounidense que se utilizan, por ejemplo, en la vecina Honduras. Se decide vía decreto que la nueva educación estará inspirada en los valores cristianos: con ello se quiere dar a entender que los valores fundamentales de la educación anterior (elaborados mediante una amplia consulta nacional muy participada y centrados en el tema del hombre nuevo: solidario, sacrificado, amante de su patria, de su soberanía e independencia) eran simplemente políticos, «ideológicos», si no «anticristianos». Parece claro que los «valores cristianos» elegidos ahora como inspiradores, son los valores de la tradición burguesa: propiedad privada, individualismo, desarrollismo económico, sumisión a las autoridades, asistencialismo ante la pobreza, hegemonía burguesa frente a la hegemonía popular, etc.

Otro aspecto de capital importancia en el plano ideológico es el papel que está jugando la religión, y la Iglesia católica concretamente.

En primer lugar hay que subrayar el *discurso religioso de los nuevos gobernantes* (tanto de la presidenta como de ministros, viceministros y altos cargos), con continuas alusiones e invocaciones al favor de «Dios y María Santísima» (16) hacia las medidas políticas adoptadas. Más tarde se

director del Centro de Estudios Religiosos de Managua, ex-miembro del *lobby* de la contra en Roma, colaborador estrecho del Instituto para la Religión y la Democracia de Washington y antiguo miembro del Secretariado vaticano para los no creyentes.

16. La frase, concretamente de Francisco Mayorga, principal mentor del plan económico, como ya hemos dicho, se hizo especialmente famosa por la solemne ocasión en que la pronunció, y por las muchas veces que conscientemente la repitió.

ha conocido públicamente la pertenencia a asociaciones católicas de numerosos miembros de la más alta cúpula política (17).

Atravesando todos los items anteriores, hemos de recordar la Costa Atlántica. Idéntica y diversa a la vez, la Costa Atlántica soporta los mismos problemas y los enfrenta de una forma enteramente peculiar. La «Autonomía de la Costa Atlántica», régimen administrativo que fue construido por el anterior gobierno con amplia participación popular, y que en lo que se refiere al régimen indígena alcanzó las cotas más progresistas de toda América Latina, ha sido sometida a entredicho por el nuevo gobierno. Así al menos lo sienten sus habitantes, que han visto en la creación del Instituto Nacional para el Desarrollo de las Regiones Autónomas una vuelta al trato de dependencia del gobierno central que tuvo bajo la dictadura somocista, que se caracterizó por la marginación y la explotación inmisericorde de sus riquezas y recursos naturales. El malestar está lejos de apaciguarse y amenaza con desestabilizar la paz de esta parte de Nicaragua, si no se le presta atención a sus demandas.

3.1. Las grandes líneas de fondo

Afrontando el riesgo de simplificación que toda síntesis conlleva, nos atreveríamos a decir que éstas son las grandes líneas de fondo que se mueven debajo del amplio panorama descrito anteriormente:

Una coyuntura nacional esencialmente distinta. Efectivamente se ha dado un cambio, cambio de coyuntura y de etapa histórica, un cambio que cierra toda una década de una Revolución en el poder. Comenzamos una década nueva.

Un gobierno burgués en el poder. Las riendas de la sociedad han pasado a otras manos. Ya no es el «poder popular» el que rige los destinos de la sociedad nicaragüense. La clase burguesa, desplazada por el poder popular, ha vuelto a tomar el timón.

El Estado de Derecho vigente en el país ha sido construido por la Revolución. Da la legitimidad y a la vez encorseta al nuevo gobierno. Es lógico pensar que éste trate de desmontar ese Estado de Derecho y construir otro a su medida. Y es lógico pensar que lo que los sectores populares consideran conquistas de la Revolución, el nuevo gobierno va a tratar de revertirlo.

17. Sólo a «La ciudad de Dios» –asociación religiosa católica entre carismática y neocatecumenal, originada a partir de cursillistas de cristiandad– parecen pertenecer nueve personalidades entre ministros, viceministros y algunos altos asesores; cfr. Noel Irías, *"Ciudad de Dios"*, en *Crítica* 1 (junio 1990), págs. 5-9. Hay también varios miembros de los grupos propiamente carismáticos, entre ellos el citado Francisco Mayorga. A este respecto es bueno recordar el libro de T. Cabestrero, *Revolucionarios por el Evangelio* (Desclée, Bilbao, 1984) que recogía el testimonio de 15 altos políticos sandinistas, laicos cristianos comprometidos, que por participar en tal gobierno fueron pronto descalificados como «Iglesia popular». Mención aparte merece el recuerdo de la polémica en torno a la participación de los sacerdotes en el gobierno revolucionario; cfr. a ese respecto al mismo T. Cabestrero, *Ministros de Dios, ministros del pueblo*, Desclée, Bilbao, 1983.

El cambio afecta a todo un sistema, no simplemente a la sustitución de un partido por otro. Se trata de dos visiones del mundo opuestas, dos clases con intereses contrapuestos, dos sectores de la población que han llegado a estar enfrentados bélicamente. En medio del cambio están cincuenta mil, más otros diecisiete mil muertos.

Nicaragua va a ser *reintroducida a fondo en el sistema neocapitalista*: privatización, recorte al mínimo de la economía del Estado, cese radical de los subsidios, liberalización de la economía, mercado libre, entrada en la economía internacional, renegociación con los organismos financieros internacionales y aceptación sumisa de sus condiciones. El pueblo más sencillo pagará el costo de esta nueva política económica.

Estados Unidos recupera gran parte de la potencia de su presencia en Nicaragua, y entra en vías de recuperar su hegemonía imperial. La Nicaragua rebelde y antiimperialista desaparece, en cuanto del nuevo gobierno depende. La radical hostilidad de EE.UU. hacia el movimiento popular revolucionario y hacia el sandinismo, recupera las mejores condiciones para seguir su trabajo.

La posición de la Iglesia católica es también contraria a la que se vivía hace diez años. Si al momento del triunfo de la Revolución la Iglesia fue una de sus más significativas fuerzas, principalmente por la participación masiva de los cristianos en las luchas populares, hoy ha quedado consolidado el papel contrarrevolucionario de la jerarquía católica y de la mayoría de los católicos, así como su decidida legitimación del proyecto burgués capitalista.

3.2. Lo que está en juego

Desde nuestra perspectiva, como cristianos que han hecho la opción por los pobres, vemos que, en definitiva, lo que está en juego en todo este escenario es la batalla que atraviesa toda la historia: la liberación de los pobres. El pueblo oprimido, y durante tanto tiempo sometido también cultural y espiritualmente a los poderosos y al imperio, ha sufrido una derrota en este momento. Acosado por el hambre y la guerra, durante largos años, por parte del centro mismo del imperio, nuestro pueblo, en medio de una coyuntura mundial claramente desfavorable, ha llegado al límite de sus posibilidades y ha optado por la sobrevivencia: la paz y el pan, como condición misma de la dignidad y la libertad.

Y este momento de debilidad y de retroceso va a ser aprovechado por los enemigos del pueblo para conseguir su sometimiento, y arrancar de su conciencia los gérmenes de rebeldía y liberación que en él habían germinado.

Está en juego la vida del pueblo, su liberación y su esperanza.

II. El kairós de Nicaragua

Al decir de muchos, Nicaragua está siendo en este final del siglo XX un lugar históricamente privilegiado. Convertida en lugar de encuentro y

de cruce de las diferentes tensiones mundiales, en ella crujen y estallan las fuerzas más decisivas de la historia, las batallas fundamentales que tejen dialéctica y conflictivamente el devenir humano universal. Como en un centro de registro sismográfico, los nicaragüenses sentimos en nuestra propia carne la sacudida de todas y cada una de las transformaciones mundiales. Y siempre, seguimos quedando en el ojo del huracán.

Es por eso por lo que en Nicaragua nos parece vivir más intensamente la historia, con un ritmo más acelerado. Como si las horas se condensaran y se empujaran unas a otras por conseguir dominar una coyuntura que se transforma aceleradamente. Hemos vivido diez densos años de Revolución. Y ahora acabamos de entrar en una etapa nueva y diversa. El kairós de Nicaragua adquiere un rostro nuevo.

1. La realidad de esta hora

Para comprender mejor el kairós que vive actualmente Nicaragua necesitamos, como siempre, partir de la realidad de su situación dentro del contexto mundial. No es nuestro propósito ahora hacer un análisis exhaustivo de este contexto; nos limitamos a señalar sus líneas fundamentales.

1.1. Una ola de reforzamiento mundial del capital

Este es el dato más global. Estamos en un mundo distinto al de hace diez años.

Los centros de poder económico y político capitalistas se han consolidado aún más de lo que ya estaban. El Imperio ha alcanzado las cotas de concentración de poder más altas de toda la historia de la humanidad: en poder económico, militar, científico, tecnológico, comunicacional... Nunca en la historia del mundo hubo tanta disparidad entre la cúpula dominante y las mayorías dominadas.

La crisis del socialismo autoritario confirma al capitalismo en la certeza de que «nada tenemos que aprender, estábamos en lo cierto, teníamos toda la razón». No hay otra salida que la del mercado libre.

Se acabó el conflicto Este-Oeste. Concluyó la guerra fría y la política de bloques. El espacio político para las revoluciones se ha estrechado sobremanera. Hay quienes afirman que se cerró el ciclo de las revoluciones antiimperialistas. Forzosamente hay que aprender a «convivir» con el Imperio. La vía de la negociación y del diálogo se impone.

Se profundiza el conflicto Norte-Sur. La debilidad y la crisis del Este dejan aún más libre la ambición hegemónica del capitalismo. La década de los ochenta, que ha sido la de mayores ingresos económicos sostenidos para el capital internacional, es unánimemente calificada como la «década perdida» para los pobres, que retrocedieron en la mayor parte de los países a niveles inferiores a los de los años sesenta. Concretamente en América Latina, «exportadora neta» de capital hacia el mundo rico por efecto de la

deuda externa, la «pérdida de esta década» se tradujo, entre otras cosas, en 71 millones de nuevos pobres, con lo que ya son 183 millones los latinoamericanos pobres, de los que 88 millones viven en extrema pobreza o indigencia, según el informe de la CEPAL de julio de 1990. Y el fenómeno continúa: los organismos financieros internacionales —instrumento de los países ricos— van a ayudar a las economías de los pobres con sus implacables «políticas de ajuste». Se habla de un fenómeno internacional de avalancha incontenible del Norte contra el Sur, del capital contra el trabajo. Con razón el Banco Mundial titula su informe para 1990: *World poverty.*

Los países más ricos hacen nuevos repartos del mundo en mercados, como nuevas «zonas de influencia» según sus intereses, no tanto ya geopolíticos cuanto geoeconómicos. Estamos entrando en el «mercado total».

Una poderosa ola derechizante, neoliberal y neoconservadora, recorre el mundo. La euforia invade al capital, a la derecha, al mundo rico. Bajo la cobertura de la «democracia», el sistema se consolida y se expande a nivel internacional.

1.2. Una década de hostilidad y acoso a Nicaragua

Este contexto mundial se concreta en Nicaragua.

Ya con el mismo presidente Carter comenzaron las sanciones de Estados Unidos hacia Nicaragua, pero fue luego Ronald Reagan quien hizo del derrocamiento de los sandinistas y de la destrucción de la Revolución, el objetivo mayor y la obsesión casi patológica de su mandato. El hostigamiento se dio en todos los campos: económico, financiero, comercial, diplomático, informativo e incluso bélico.

Ni la solidaridad internacional con Nicaragua (el mayor fenómeno de solidaridad política internacional, conocido jamás en la historia), ni la batalla jurídico-diplomática llevada adelante por Nicaragua con reconocimiento internacional, fueron capaces de contener el acoso múltiple de Estados Unidos contra nuestro pequeño país. Como de «baja intensidad» calificaron a la guerra. La Corte Internacional de la Haya la declaró «terrorismo de Estado». Los muertos los puso Nicaragua: 30.000 nicaragüenses pagaron con su sangre (equivalentes a unos tres millones de muertos estadounidenses, proporcionalmente a la población de EE.UU.). Y unos daños de 17.000 millones de dólares (equivalentes al valor de la producción global del país en ocho años), causados directa e indirectamente por la guerra contra nuestro país. Sin contar como daños los normales beneficios (créditos financieros, programas de ayuda, etc.) a que todo país tiene acceso y que a nosotros nos fueron vedados.

De las conquistas sociales de la Revolución, prácticamente sólo la reforma agraria quedó en pie ante los ojos de los pobres, porque las mejoras obtenidas en salud, alfabetización, vivienda, construcción de escuelas, educación... fueron siendo acorraladas, sofocadas, destruidas, revertidas... Y en el campo de las conquistas políticas se le obligó también a la Revo-

lución a ir retrocediendo, a flexibilizarse, a tolerar, a negociar, a permitir, a conceder...

Esta múltiple agresión se iba reflejando, inexorablemente, día a día, en el plato de frijoles de cada nicaragüense, en los muertos de su familia, en el descenso de la productividad, en la destrucción de nuestra infraestructura social, en la (hiper)inflación, en la moral revolucionaria de nuestro pueblo. Así las cosas, el signo último que reveló la profundidad del desgaste sufrido fue el resultado de las elecciones del 25 de febrero de 1990: el pueblo dijo «¡basta!». El pueblo votó por la paz, por el fin de la guerra y del hambre. Votó por la única forma de que Estados Unidos pusiera fin a la guerra y el hambre que nos imponía. El 26 de febrero, Bush felicitó a Reagan por el éxito retardado de su política, y a Violeta Barrios por prestarse a realizarla dentro de Nicaragua.

Ya se inauguró la nueva etapa de la historia de Nicaragua: un gobierno burgués ha relevado al poder popular en el timón de la sociedad; el Estado de Derecho construido por la Revolución es cuestionado y atacado; se acaba aquella educación popular tan pródigamente democratizada por la Revolución; la economía nacional vuelve a ser reintroducida en el sistema neocapitalista: reducción del Estado, liberalización total de la economía, cese de los subsidios, recorte drástico del presupuesto de salud, renegociación con los organismos financieros internacionales, sometimiento a sus políticas de ajuste, reversión de la reforma agraria, devolución de tierras y propiedades a latifundistas y somocistas, privatización, despidos masivos, recepción de donaciones norteamericanas condicionadas a la implementación de políticas económicas privatizadoras que lesionan la soberanía del país...

Con las facilidades que le otorga el nuevo gobierno pronorteamericano, Estados Unidos recupera mejores condiciones para seguir trabajando contra el movimiento popular revolucionario. Toda Centroamérica, incluyendo a Panamá, queda homologada políticamente a la derecha; a partir de este momento las reuniones del proceso de Esquipulas abandonan lo político y se enrumban hacia lo económico. Triunfó Estados Unidos, su política guerrerista, la guerra de baja intensidad, su desacato del fallo de la Corte Internacional, el derecho de la fuerza...

1.3. La involución eclesial universal

Con una misteriosa sincronía respecto al reforzamiento actual del conservadurismo, las Iglesias cristianas registran un mayoritario movimiento de neoconservadurismo y derechización. «Involución» se prefiere llamarlo en la Iglesia Católica. Una involución que se ajusta a ese neoconservadurismo de la sociedad, se acomoda a él, y acaba justificándolo y sancionándolo. El involucramiento de las Iglesias con los procesos de retroceso histórico y de reforzamiento del movimiento neoconservador, se ha convertido en una evidencia ampliamente aceptada por la opinión pública mundial.

Se acaba la época de aquellas actitudes eclesiales del Concilio Vaticano II, y de tantas otras Iglesias progresistas, de aceptación crítica y amorosa del mundo moderno, de descentramiento de sí para salir al encuentro del mundo, escrutar sus signos y salvarlo desde dentro mediante el diálogo y la encarnación. A la comprensión sucede la condena. Al diálogo, el alejamiento. La nueva actitud es el rechazo de la «modernidad».

> El mundo de la modernidad ha fracasado —se piensa en muchas Iglesias en esta línea neotradicionalista—. El mundo abandonó a la Iglesia y se fue por los caminos de la modernidad. Hoy este mundo moderno reconoce su fracaso y está volviendo a la Iglesia, que es la única que puede dar seguridad y sentido a este mundo huérfano y extraviado. Es la autoridad la que va a integrar este mundo desintegrado. Hay que abandonar la actitud crítica y las «ideologías» y volver a la sociedad cristiana que estas ideologías desintegraron. En la presente coyuntura de reintegración del mundo la Iglesia va a ser la gran salvadora, con su oferta de evangelización de la cultura para un mundo nuevo....

El olvido del Vaticano II y de Medellín, la condena práctica de la teología de la liberación, el silenciamiento de teólogos, el control del nombramiento de obispos y de las conferencias episcopales, la intervención en la CLAR, el Proyecto Luz y el Proyecto Lumen 2000, los preparativos de la Conferencia de Santo Domingo, etc., son solamente unos pocos indicadores de un movimiento generalizado de derechización y de retroceso que ya nadie niega respecto al Vaticano II.

Si bien el movimiento de involución y restauración eclesial es más visible y detectable en la Iglesia Católica debido a su unidad, no es muy diferente del fenómeno de derechización y neoconservadurismo que se registra igualmente a nivel de las Iglesias protestantes. Y mención aparte merece el fenómeno de las sectas. Pese a que es un fenómeno que ya cuenta con una cierta historia, en el presente su actividad se ha incrementado notablemente. Su éxito es arrollador. El caso de algunas sectas, que a los cinco años de su fundación ya cuentan en Brasil con más de un millón de adeptos gracias a los medios electrónicos de difusión utilizados, mientras solventes Iglesias históricas con más de un siglo en el país no llegan a los doscientos mil miembros, es nada más un signo de un fenómeno mucho más amplio. La coyuntura socioeconómica, política y hasta sicológica de nuestra sociedad moderna, hace que muchos hombres y mujeres de hoy —contando muy especialmente a los pobres entre ellos— resulten particularmente vulnerables por este tipo de oferta tan funcional al capitalismo y a la derecha.

1.4. Las Iglesias en Nicaragua

Hace falta todavía realizar una evaluación más ponderada, no obstante los resultados globales son ya historia y han quedado indeleblemente grabados en la conciencia de nuestro pueblo y en la memoria histórica de tantos hombres y mujeres que han observado y estudiado a Nicaragua a lo

largo y ancho del mundo. Las instituciones de las Iglesias cristianas —y entre ellas principalmente la jerarquía católica— se han significado como opositoras al proceso revolucionario. A la vez que «cristianismo y revolución» se han manifestado perfectamente compatibles en la experiencia vibrante y fecunda de tantos cristianos y comunidades de base, también se ha hecho patente que las Iglesias institucionales son, en principio, enemigas de la Revolución.

Diez años completos tuvieron las Iglesias para revisar su postura, para reconciliar su pasado con los movimientos populares, para tratar de comprender la justeza de las reivindicaciones populares, la mística de sus luchas, los valores netamente evangélicos que la Revolución vehiculaba. No cuajó esta esperanza. Las instituciones eclesiásticas, en cuanto tales, en su mayoría mantuvieron su divorcio del proyecto popular y renovaron sus vinculaciones con la derecha, la clase burguesa, las oligarquías, el capitalismo, e incluso la violencia armada contrarrevolucionaria. Más aún: las Iglesias cristianas, católica y protestantes, muy mayoritariamente, han servido en Nicaragua como el cauce más efectivo para desmovilizar el espíritu revolucionario de la población. La infraestructura eclesiástica institucional (parroquias, congregaciones, sacerdotes, pastores, religiosos, delegados, catequistas, asociaciones, movimientos, etc.) ha sido sin duda el vehículo más eficaz del trabajo mentalizador contrarrevolucionario que se ha realizado en el país, y que ha conducido al triunfo electoral del proyecto burgués el 25 de febrero. El 26 de junio, al entregar la última arma y dar así fin oficialmente a la guerra, el comandante Rubén quiso hacer público el sincero agradecimiento de la contra armada al cardenal Obando, quien «en los momentos más oscuros nos dio luz y nos alentó a seguir luchando».

Hay que preguntarse qué pozo dejará la década en el subconsciente de este pueblo, y no sólo a nivel nicaragüense, sino a nivel de toda América Latina. Hay que preguntarse qué ejemplo o qué escándalo ha dado la Iglesia a los revolucionarios, a toda esa generación heroica de militantes, combatientes, mutilados, madres, viudas, huérfanos, abnegados luchadores por la dignidad patria y la transformación radical de la sociedad. ¿Podrán creer en Dios los revolucionarios después de esta década nicaragüense? ¿En qué Dios podrán creer? ¿Podrán creer en la Iglesia? ¿En qué Iglesia podrán creer? ¿Podrán los pobres organizados y conscientes creer en el Evangelio, a pesar de tantas y tan «malas noticias» como han recibido en esta década de parte de las Iglesias cristianas y sus jerarquías?

1.5. La Iglesia de los pobres

También aquí hay que hacer una evaluación más ponderada, sin embargo hay datos fundamentales que se pueden dar por evidentes. No fue posible la utopía que en los primeros años de la Revolución parecía estar al alcance de la mano, la utopía de toda una Iglesia volcada hacia el proyecto popular, claramente comprometida con la causa de los pobres. No fue posible.

Tampoco fue posible siquiera una «Iglesia de los pobres» sectorial, mínimamente tolerada. La guerra santa contra una deformada «Iglesia popular» fue total, condenatoria, satanizante. En la Iglesia Católica se puede afirmar que hubo un cisma práctico, aunque formalmente no se declarara, pues aunque nadie quiso separarse de la Iglesia, la jerarquía deslegitimó a la Iglesia de los pobres, la condenó como «marxista y atea», la satanizó ante los fieles, expulsó a sus sacerdotes, les negó licencias ministeriales, destituyó a sus delegados de la Palabra, y públicamente la proclamó excluida de la comunión eclesial en el discurso de Obando ante el Papa Juan Pablo II y la Conferencia Episcopal católica nicaragüense en su visita *ad limina* el 22 de agosto de 1988, en Roma.

Mirada desde la perspectiva tanto sociológica como canónica, la nueva etapa del futuro de la Iglesia de los pobres sería muy incierta. Dentro de la Iglesia católica —en la que el fenómeno es más claro y mayor—, el cisma existe por parte de la jerarquía y un numeroso sector de fieles que han introyectado la aversión que sus pastores les han inculcado. El Concilio Nacional que se prepara desde hace ya dos años, sigue ignorando positivamente a los cristianos revolucionarios: «no existen, o son una secta». Las bases más sencillas de la Iglesia de los pobres se enfrentan diariamente al escándalo del rechazo de sus pastores, la marginación, la satanización. En determinados sectores el comportamiento pastoral, la fe y el amor de muchos campesinos y campesinas delegados de la Palabra, es sencillamente heroico. Pero el heroísmo no suele ser masivo ni eterno...

2. Iluminando nuestro contexto a la luz de la fe

Después de este somero análisis de la realidad que acabamos de hacer, es evidente que Nicaragua atraviesa una situación bien distinta a la que la configuró durante toda la década pasada. Se trata, como decimos, de una etapa nueva. Es necesaria una nueva iluminación bíblica y teológica.

2.1. Perspectiva bíblica para iluminar esta hora

Si en los años anteriores a 1979 el tema bíblico que más iluminó a las comunidades de base y a los cristianos individuales que se comprometieron en el derrocamiento de la dictadura fue el del éxodo, durante la década de poder popular fueron varios otros: la conquista de la tierra prometida (Jos.), la construcción de los nuevos cielos y la nueva tierra (Is. 65), la formación del hombre nuevo, la comunidad fraterna (Hech. 2 y 4) y, sobre todo, a causa del bloqueo y la agresión estadounidense, la travesía del desierto y la reconstrucción de Jerusalén simultaneada con la defensa de la ciudad (Neh. 4). ¿Qué textos nos pueden iluminar más claramente en esta situación actual?

En primer lugar, pueden seguir siendo iluminadoras las páginas bíblicas de la *travesía del pueblo de Dios por el desierto*. La tierra prome-

tida no está inmediatamente al otro lado del mar Rojo. Al otro lado está el desierto. La utopía no tiene un lugar inmediato, al alcance de la mano. Hay que peregrinar. Y en esa peregrinación sobreviene la tentación, múltiple. Tentación de volver la vista atrás, hacia las ventajas y comodidades que abandonamos, por el miedo a la libertad. Tentación de ceder al hambre y a la sed, añorando los «ajos y cebollas de Egipto». Tentación de dudar, por la inseguridad de lo desconocido, frente a la seguridad de lo que ya estaba establecido. Tentación de cansancio y de desesperación por las dificultades. Tentación de renunciar a la dignidad de la primogenitura por un plato de lentejas.

Esas tentaciones de la travesía del desierto se nos han hecho presentes constantemente en la vida diaria de Nicaragua durante toda esta década. Cada uno de nosotros conoce las muchas veces que ha cedido a ellas, los muchos aspectos de nuestra vida en los que la tentación nos venció. El retroceso que la nueva situación de Nicaragua supone respecto a su proyecto popular, puede ser visualizado a la luz de estas tentaciones: podría ser el fruto de una caída colectiva en la tentación.

Otras páginas bíblicas que pueden iluminarnos también, son las del *tránsito de Israel hacia la monarquía.* El Israel naciente, formado por aquellos campesinos y «apirus» rebelados contra el feudalismo cananeo unidos a los seminómadas abrahámicos y al grupo mosaico proveniente de Egipto, se «retribalizó». Es decir, rechazó aquella forma de vida de las ciudades-estado cananeas y pasó a organizarse en clanes y tribus. Rechazó toda forma de Estado y de dominio. Bajo la inspiración religiosa de Yavé, contrario al dios Baal que justificaba los privilegios de los príncipes y la desigualdad social, Israel se configuró en una sociedad igualitaria, con unas leyes establecidas para hacer imposible la explotación y la injusticia. Esta confederación de tribus encuentra su expresión bíblica en la alianza de Siquem (Jos. 24). Es el tiempo de la utopía, cuando Israel logra vivir según el «proyecto de Dios». Doscientos años dicen que pudo durar esa experiencia, globalmente. Pero alguien se cansó de este proyecto de fraternidad. Los grupos tribales más favorecidos por la tierra o el clima, con su producción de excedentes, se sintieron interesados en cambiar el sistema, romper el aislamiento comercial, entrar en las relaciones internacionales y «modernizarse» para crecer económicamente. Por otra parte, la presión de los filisteos sugería la necesidad de crear un ejército, concentrar el poder en un rey y convertirse en «una nación como las demás», abandonando aquel utópico «proyecto de Dios». El profeta Samuel declaró sin ambajes su oposición: querer ser como los demás pueblos va a comportar introducir la dominación, los tributos, los trabajos forzados, la desigualdad, la injusticia, la opresión. No obstante, el pueblo estaba cansado y optó por ser una nación como las demás. Y así fue: la monarquía se estableció y se introdujo la desigualdad y la dominación.

El proyecto revolucionario nicaragüense no fue nunca identificado con el Reino, aunque sí fue interpretado como «mediación» del mismo, como mediación del «proyecto de Dios», proyecto de sociedad igualitaria

y fraterna. Era la utopía de la fraternidad social. Sin embargo, también hubo entre nosotros quienes se cansaron. Es duro sacrificar el propio egoísmo en aras de la fraternidad. Sobre todo cuando ésta se ve hostilizada, hasta tal punto que no renta otros beneficios que el hambre y la guerra... Prefirieron abandonar las utopías de la fraternidad y «ser como los demás pueblos», optar por la supervivencia, por la paz y el desarrollo económico, suprimiendo las férreas leyes que inviabilizaban la desigualdad y estableciendo un sistema sin trabas ni frenos al egoísmo individual.

También podemos encontrar luz en *la actitud de los profetas.* La instauración de la monarquía no era un ingenuo cambio de forma de Estado. Por el contrario, afectaba a lo más íntimo del pueblo de Israel: su fidelidad a Yavé. Porque Yavé era precisamente el Dios que había sacado a su pueblo de la esclavitud de Egipto y le había dado unas leyes para que nunca se permitiera la desigualdad entre los miembros del pueblo de Dios, para que nunca más fueran explotados inmisericordemente por ningún rey, ni con impuestos para sostenerle y sostener su aparato estatal y sus lujos y su ejército, ni con trabajos forzados para construir sus obras suntuosas, como había ocurrido en Canaán con los campesinos oprimidos por el feudalismo cananeo, y como ocurría también en Egipto a los hebreos, bajo Faraón. Pero la evolución de la monarquía caminó precisamente hacia esa situación: con Salomón, el pueblo llegó a vivir la misma situación de opresión que sus antepasados habían vivido en Canaán y en Egipto. Ahora Salomón, para sostener sus gastos, su corte, su aparato administrativo, su lujo, la construcción de su palacio, del palacio para sus esposas... imponía a las tribus tributos onerosos y trabajos forzados. Más aún, los llegó a exigir para construir el templo a Yavé, es decir: justificaba en nombre de Yavé la misma situación de opresión de la que Yavé sacó a su pueblo en Canaán y en Egipto, y a la que había ordenado no volver nunca más. El nombre de Yavé era así utilizado «en vano», para las «cosas vanas», para los ídolos, para Baal, el dios que justifica la desigualdad y la explotación. Y esto no ocurrió solamente con Salomón, sino con muchos otros reyes de la historia de Israel. Por eso ya Samuel, y detrás de él muchos otros profetas, se levantaron en nombre de Yavé para desenmascarar los falsos dioses a los que se pretendía dar culto, a veces bajo el propio nombre de Yavé, y para exigir en nombre de éste la vuelta a la primitiva alianza, al primigenio «proyecto de Dios»: una sociedad justa en la que fuera imposible la dominación.

En Nicaragua hemos vivido y vivimos como en pocos otros lugares del mundo el conflicto religioso, el conflicto entre las Iglesias (Iglesia de los pobres e Iglesia de neocristiandad aliada con el poder burgués) y entre los mismos dioses (Dios de los pobres y Dios de la «sociedad occidental cristiana»). Efectivamente, el Dios de Bush no es el de Ernesto Cardenal, ni el Dios del cardenal Obando es el «Dios de los pobres» invocado por los cantos de la «misa nicaragüense» (a juzgar por las reiteradas prohibiciones de dichos cantos por parte de la jerarquía católica de Managua y de Roma). No es el mismo Dios el que durante estos pasados años invocaba la

contrarrevolución armada (junto con invocaciones a Juan Pablo II y a Obando) y el Dios de las comunidades de base y de los héroes y mártires que dieron su vida por la liberación de la patria. En nombre de un Dios se ha luchado por construir una sociedad nueva, fraterna, igualitaria, en la que no fuera ya nunca posible la explotación del hombre por el hombre. En nombre de otro Dios (el del Imperio) se ha tratado de destruir por todos los medios ese proyecto, incluso por el fuego y la sangre, para volver a implantar el sistema que nos permita «ser como las demás naciones», ser como el Imperio. Dos Dioses distintos con un mismo nombre cristiano. Y es por eso por lo que los profetas deben seguir denunciando la apostasía y la idolatría camuflada, la adoración del Baal que legitima la desigualdad, el privilegio y la dominación, frente a Yavé, que precisamente sublevó a su pueblo para liberarse de todo eso y construir una nueva sociedad. Gracias a Dios el profeta no es hoy una persona individual, sino todo un «resto de Yavé», un pueblo pobre, sujeto de su historia y de su fe, que denuncia lo que de ídolo supuestamente cristiano tenía el Dios en cuyo nombre se cometió el genocidio de la conquista, se perpetuó la explotación de los pobres y se quiere volver a instaurarla como sistema en Nicaragua. Es hora de profecía, de profecía colectiva y popular.

Lógicamente, podemos encontrar en el Evangelio *páginas de la vida de Jesús* que pueden complementar esta misma iluminación que encontramos en las páginas del Antiguo Testamento. Porque Jesús pasó en el desierto por las mismas tentaciones que el pueblo de Dios, y porque él también vivió en un momento de la historia de su pueblo en la que éste no era fiel al «proyecto de Dios», incluso había sustituido sus mandatos por tradiciones humanas... Por eso se levantó Jesús, retomando la voz de los profetas, para anunciar la vuelta del «proyecto de Dios», el Reino, y para anunciar el rostro auténtico de Dios en un tiempo en que estaba siendo desfigurado. Esto le valió un tremendo conflicto con las autoridades religiosas, que lo acusaron de blasfemo. Fue incomprendido como todos los profetas y murió como el máximo de ellos. Muchas de sus actitudes pueden ser iluminadoras para nosotros en la actual coyuntura, especialmente la fidelidad a su misión a pesar de la crisis, de la hora oscura que le tocó vivir, del conflicto religioso que tuvo que asumir.

2.2. Perspectiva teológica para interpretar esta hora

Nuestra esperanza cristiana no es idealista. No es un autoengaño para débiles de espíritu que no quieren ver ni aceptar la realidad. Nuestra fe en que el Señor de la historia triunfará —y la historia con él—, no implica el autoengaño de pensar que la historia siempre camina hacia adelante y que en ella no caben retrocesos. El gran combate de la historia tiene victorias y derrotas parciales. El Señor nos ha prometido estar con nosotros a lo largo de la historia, si bien no nos ha prometido el triunfo inmediato. El mismo ha sido derrotado en la historia. Y ha vencido esta derrota con su

fidelidad a pesar de la cruz. La fe en la resurrección exige aceptar la realidad de la cruz y de la muerte, aceptarlas superándolas, sin negarlas. Sólo será total e irreversible la victoria final.

«Todo tiene su momento y cada cosa su tiempo bajo el cielo» (Ec. 3, 1ss). Creemos que la historia humana, que desde la fe nos aparece a nosotros en su ser más profundo de Historia de Salvación, tiene horas altas y horas bajas, horas de libertad y horas de cautiverio. Los pobres y todos los que han hecho alianza con su causa, nos sentimos hoy en una «hora baja» de la historia. No es hora de conquistas ni de libertad, sino de asedio y de cautiverio. Es «hora del Imperio». Es, de alguna manera, «la hora y el poder de las tinieblas». Son fuertes los vientos contrarios a la causa de los pobres, al menos por lo que vemos en la superficie. Sí creemos que el Señor, que escribe recto con líneas torcidas, estará haciendo que alguna corriente subterránea, desapercibida para nosotros, nos esté siendo favorable. Porque «todo coopera para bien de los que aman a Dios» (Rom. 8, 28).

Las «horas bajas» que vivimos a nivel mundial, han terminado por afectar profundamente a Nicaragua. Esas horas de libertad y gozo que nuestro pueblo vivía por estar en el poder, a pesar del tremendo dolor de la agresión, se han visto quebradas.

No podemos ignorar los errores cometidos en la gestión social y política, ni dar por supuesto que los instrumentos científicos a disposición de los pobres para la conducción social no hayan de ser mejorados. No podemos tampoco eximirnos de responsabilidad a nosotros mismos por nuestros propios errores y pecados, que pueden ser muchos; al contrario, debemos autoexaminarnos cuidadosamente y corregir con coherencia. No podemos recurrir infantilmente a una interpretación fundamentalista, que adjudique directamente a Dios la responsabilidad de esta hora de dificultad. La realidad histórica tiene una autonomía secular que ha de ser investigada racionalmente, echando mano para ello de todos los recursos a nuestro alcance. Pero, a la vez que lo hacemos, sí podemos reconocer que la hora actual excede nuestra capacidad de inteligencia y de control, y que en ella se expresa algo del «misterio de la historia» y de la «grandeza y pequeñez del hombre».

Decir desde la fe que estamos en una «hora baja» de la historia, implica aceptar ese misterio de la historia, antropológico y teológico, humano y divino. Y debe implicar, en ineludible simultaneidad, el compromiso de seguir escrutándola para dominarla y enrumbarla hacia el proyecto de Dios.

Es una «hora baja», sin embargo no deja de ser una hora de la Historia de la Salvación. Esta sigue viva en la historia y sigue haciendo historia, a pesar de todos los pesares y de todas las apariencias, por caminos quizá sólo de Dios conocidos. Y la historia también continúa: no se acabó la historia, ni podrá seguir adelante sin nuestro concurso.

La Salvación continúa haciendo Historia en esta «hora del Imperio». Tal como ha atravesado tantas horas negras que los pobres han vivido secularmente, ininterrumpidamente a lo largo de toda la historia. Como el

mismo pueblo de Israel, que se vio sometido a los sucesivos imperios; como Jesús, que vivió bajo el imperio romano, sin ver de cerca ninguna esperanza humana de libertad para su pueblo; como tantos héroes y mártires, caídos por la esperanza de la libertad.

La Salvación continúa haciendo Historia en esta «hora de invierno eclesial», igual que se abrió paso por la historia durante tantos siglos y milenios en que no había «Iglesias», cuando Dios salvaba a través de «otros» sacramentos. Igual que Dios ha seguido haciendo salvación más allá de, fuera de, y/o a pesar de las Iglesias. Igual que siempre, por el medio ordinario de salvación, que son las Iglesias no cristianas («medio ordinario en cuanto mayoritario», al decir de Rahner). Igual que Jesús tuvo que hacer Historia de Salvación al margen de la «Iglesia» de Israel.

.3. Los desafíos del kairós de Nicaragua

Es esta fe la que al iluminar esta hora histórica que vivimos, nos permite una visión contemplativa de la misma. Por la fe vemos el caminar de la Salvación en la Historia de los pobres. Y vemos la «oportunidad de gracia», el «kairós» que encierra esta hora histórica. Muchos elementos importantes están en juego en esta hora de pecado y de gracia. Son elementos que importan mucho para la Historia de la Salvación. ¿Qué elementos son estos que la fe nos permite ver que están en medio de este kairós?

Está en juego un proyecto original de liberación popular, revolucionario, autóctono, sin esquematismos ni dependencias, antiimperialista. Está en juego un símbolo de esperanza para las mayorías oprimidas de América Latina y del Tercer Mundo, que miran a Nicaragua como la adelantada en el camino de liberación latinoamericana, y adelantada también en el adentrarse en la tormenta que se nos viene encima por el horizonte. Está en juego el triunfo de la fuerza del derecho sobre el derecho de la fuerza, el proyecto de paz de los pueblos frente al proyecto de paz del Imperio, la utopía de la fraternidad o la fuerza del egoísmo individualista.

Desde un punto de vista específicamente eclesial, está en juego la confirmación de la posibilidad de la convergencia entre cristianismo y revolución y la participación de los cristianos en los movimientos populares de liberación. Está en juego la posibilidad de unas Iglesias realmente «de los pobres», convertidas al Dios de Jesús, al Dios de los pobres, al Reino de Dios, al pueblo y a sus luchas, claramente distanciadas de los seculares explotadores del pueblo. Está en juego la profecía que los pobres rebeldes hacen al mundo y a las Iglesias cuando denuncian como no cristiano el dios del Imperio, el dios de la sociedad «cristiana» occidental que legitimó el imperio, la conquista, la colonia y sus nuevas y actuales versiones.

Está en juego todo lo que ha significado la experiencia histórica de esta década, así como su continuidad y profundización.

Eso es lo que está en juego en esta hora, lo que la constituye en «kairós», oportunidad de gracia. Ahora bien, no podemos olvidar que dicho kairós se da precisamente en medio de una «hora del imperio» y «hora

de invierno», tanto a nivel mundial como especialmente en Nicaragua. Para nosotros esta hora del imperio ha sido especialmente trágica. Hemos tenido que soportar la «guerra total» de la potencia más fuerte de la tierra. Y aunque la solidaridad ha sido muchísima, el impase se ha hecho presente. Nuestro pueblo entrevió la oportunidad de salir de esta situación límite. Llegó un momento en que tuvo que elegir: o sobrevivir, o morir heroicamente. Entre sabio y güegüence, nuestro pueblo —aparte de un 41% heroico— optó por la supervivencia. No quiso una victimación colectiva. Optó —más güegüence que otra cosa— por «resistir», esperando llegue el momento de encontrar una salida astuta, cuando pase esta «hora de las tinieblas». Y, ¿cómo resistir? ¿Cómo atender la oportunidad de gracia que está en juego en este kairós, en medio de una «hora del imperio» y «hora de invierno»?

Se trata de una «resistencia» activa que implica muchas cosas. Implica desenmascarar las falsas identificaciones que nos quieren hacer pasar como de curso legal: la crisis de los países del Este europeo no es la crisis del socialismo, sino el derrumbamiento de un modelo autoritario de socialismo, que nunca se apoyó en la voluntad de aquellos pueblos; la «democracia» que mucho se invoca en tantos lugares no es sino la máscara del neoliberalismo, y ambas son dos realidades bien distintas; con o sin elecciones, el capitalismo es profundamente antidemocrático, opresor y marginador del pueblo; no hay democracia sin socialismo, ni socialismo sin democracia.

Esta «resistencia» implica también no dejarse convencer por los cantos de sirena de la propaganda neoliberal: a los que hemos vivido esta década en Nicaragua —y sin duda, en muchas otras partes del Tercer Mundo—, nadie nos va a convencer del carácter y las intenciones «democráticas, civilistas y hasta pacifistas» de una burguesía y un Imperio que no cesaron de hostilizar, hasta con la guerra, para destruir a cualquier costo el proyecto por el que con la máxima democracia optó nuestro pueblo, a pesar de todos los intentos de diálogo que durante todos estos años hizo el gobierno popular. A los que somos testigos de lo que hemos visto y oído en Nicaragua, nadie nos va a convencer de que el proyecto popular no fue capaz de salir adelante (sino porque no le permitieron), ni de que nuestro pueblo votó libremente contra él (sino porque quería sobrevivir).

Así las cosas, el kairós de Nicaragua nos desafía, porque se presenta como una hora que exige purificación, creatividad y fidelidad.

Una *hora de purificación y conversión*. La «hora» que vivimos nos obliga a la autocrítica y a la conversión. A veces, solamente después de los fracasos se es capaz de reconocer los errores, los dogmatismos, los autoritarismos, las falsas seguridades. De sabios es rectificar. Y de santos es arrepentirse. El dolor que produce la situación actual nos capacita para la conversión.

El Hombre Nuevo no llega por decreto, ni siquiera con el cambio de estructuras. En medio de las estructuras más revolucionarias persiste la tentación perenne del egoísmo del hombre viejo. Este sigue latente en el

corazón del hombre y sigue siendo el peor enemigo del «proyecto de Dios», del proyecto de una «sociedad igualitaria». Por eso, el proyecto socialista siempre será un proyecto esforzado, «a contrapelo». Siempre será más «fácil» el egoísmo, el individualismo, la insolidaridad. El fracaso de experiencias socialistas revela simultáneamente que la humanidad todavía no está madura para la fraternidad socialmente organizada y prefiere la libertad del egoísmo sin trabas. Todavía hay camino por recorrer.

Una *hora de fidelidad.* A pesar del retroceso, a pesar de la confusión, a pesar de la euforia de los enemigos, es hora de fidelidad. Porque nada verdaderamente sustancial ha cambiado. Sigue en juego la esperanza de los pobres. Sigue en juego la posibilidad de una Sociedad Nueva. Sigue en juego la Causa de Jesús: ¡el Reino! Sólo han cambiado las circunstancias, el escenario, la «hora». Pero el kairós, la oportunidad de gracia, sigue siendo la misma.

Es la hora de la fidelidad convencida: «nuestra Causa triunfará, porque es la Causa del Amor, la Causa de la Justicia», decía Sandino. Y añadía: «sólo los obreros y campesinos llegarán hasta el final», junto con todos los que con ellos entran en alianza. Fidelidad convencida y sin vacilaciones, «como la del que ve al Invisible» (Heb. 11, 27), aunque a veces esa fidelidad tenga que revestir la forma de perplejidad y desconcierto en cuanto al camino, a los pasos concretos que se hayan de dar.

Y es una hora de fidelidad eclesial. A pesar de la confusión y la conflictividad. En la crisis es importante asirse a las certezas más seguras, aquellas que nos juzgarán definitivamente: el seguimiento de Jesús, la Buena Noticia a los pobres, el acompañamiento del pueblo.

Una *hora de creatividad y esperanza.* La hora presente es de desconcierto para los pobres y sus aliados. La historia nos ha sorprendido con un cambio profundo de coyuntura. Entran en crisis muchas certezas y viejas seguridades. No hay fórmulas ni caminos por delante. Es necesario continuar sin otro equipaje que la creatividad: intentar nuevos caminos, seguir en permanente búsqueda.

Una hora de esperanza, en lo más duro de los fracasos. Mantener la esperanza firme de que caminamos, a pesar de los retrocesos, y de que la humanidad llegará, a pesar de todo. La humanidad llegará a tomar conciencia que el egoísmo individualista, socialmente organizado, no es el nivel más alto de conciencia al que está llamada. Cuando pase la embriaguez de esta hora, volverá la serenidad y la luz. Mientras, los que mantengan esta esperanza serán los mejores y más incomprendidos servidores de la humanidad.

Y ahora, y más que nunca ahora precisamente, la Solidaridad. Porque Nicaragua no es un asunto local ni nacional, sino patrimonio de esperanza de muchos pueblos. Porque la calidad de los amigos se revela precisamente en las horas más difíciles. Y la hora es difícil también para la Solidaridad. Por eso va a manifestar su calidad.

Este kairós, en esta «hora», sigue sonando en Nicaragua, más fuerte que nunca.

III. Hora de esperanza y de utopía

Ha transcurrido ya un cierto tiempo desde que Nicaragua entró en una nueva etapa histórica. Por eso, ahora, con más serenidad, y tras una ponderada reflexión, queremos compartir con los hermanos nuestra fe y nuestra esperanza, con mucho amor.

El 25 de febrero de 1990 marca el comienzo de una nueva etapa en Nicaragua. Desde entonces vivimos una realidad social nueva:

—Toma el poder un gobierno burgués, en el que se coaligan los intereses del capital nacional e internacional, así como de los grupos contrarrevolucionarios y los sectores más conservadores.
—Entra en crisis el proyecto popular, hasta entonces en el poder. El proyecto necesita ser reformulado.

Lo que hemos vivido en las elecciones del pasado febrero no puede desvincularse de factores externos que han influido poderosamente en nuestra vida nacional, principalmente la guerra «de baja intensidad» de los últimos nueve años, así como el bloqueo comercial de los últimos cinco años. La tremenda presión del hambre y de la guerra, ha empañado la impecable limpieza formal de las elecciones «libres» celebradas. El múltiple acosamiento que el Imperio ejercía sobre nuestro proyecto nacional revolucionario, estaba haciéndolo «inviable» ante los ojos de todos nosotros. Por otra parte, a pesar del inmenso fenómeno de solidaridad internacional, no hubo de parte de los países desarrollados un compromiso solidario capaz de ayudar eficazmente a Nicaragua, frente a la agresión del Imperio del capital internacional.

Todo ello se ha dado dentro del contexto internacional de crisis del socialismo europeo. Ha caído el muro de Berlín, y con él ha caído todo un mundo simbólico. Las utopías que en años pasados germinaron tantas esperanzas, y por las que tanta sangre se derramó, parecen a los ojos de muchos más lejanas y utópicas que nunca.

¿Será que no hay salida para la esperanza del pueblo y sus movimientos populares? ¿Habrá pasado la hora de las revoluciones antiimperialistas? ¿Habremos de aprender a convivir resignadamente con el Imperio? Estas son preguntas que palpitan en el fondo de nuestros corazones populares, sin que muchas veces nos atrevamos siquiera a afrontarlas. ¿Qué respuesta, o al menos, qué luz nos aporta la fe en esta hora de tantas preguntas?

1. Un gobierno burgués

Ya en los primeros meses del nuevo gobierno, hemos tenido la experiencia de que «la lucha sigue». El pueblo ha debido salir a las calles

para defender tenazmente su supervivencia económica, el nivel de los salarios frente a la hiperdevaluación de la moneda, la inseguridad en el empleo, la amenaza de una privatización indiscriminada del Area de Propiedad del Pueblo en favor de los dueños del capital... La lucha se ha revelado ya desde el primer momento como dura y difícil. Y todos adivinamos que va a continuar. La lucha sigue.

Ello nos ayuda a tomar conciencia de que estamos —y lo estamos para varios años— frente a un gobierno burgués. El poder ha cambiado sustancialmente de significación. De un poder popular, Nicaragua ha pasado a tener un gobierno burgués. Un gobierno que se autopresenta como «de salvación nacional».

Nuestro pueblo tiene una larga experiencia de lucha y conoce su historia: sabe discernir que lo que se ha instalado en el poder es un gobierno burgués que, como tal, trata de recuperar los privilegios que tuvo secularmente en nuestra patria, y trata de volver a manipular lo religioso para autolegitimarse y para manipular la conciencia religiosa de los más sencillos.

No podemos vivir engañados, a pesar del cansancio y de la tentación de bajar la vigilancia. Debemos desenmascarar ante nosotros mismos y ante los hermanos, la verdadera naturaleza de los que se presentan como «salvación nacional» porque piensan que «fuera del mercado libre, fuera del capitalismo y de la privatización, no hay salvación». Nosotros tenemos puesta nuestra fe en otra Salvación.

2. Democracia

La nueva palabra de orden es ahora la «democracia». Una nueva oleada de discursos se empeña en querer presentar la democracia como algo venido a Nicaragua como caído del cielo. Como si tanto esfuerzo y tanta sangre derramada por nuestro pueblo, no hubiera sido en aras de la democracia, para construir una democracia verdadera, real y participativa, política, social y económica.

No podemos comulgar con el mito de la democracia simplemente electoral. La democracia es mucho más que un simple voto. Nuestro pueblo tiene derecho a la democracia permanente. Tenemos derecho a participar activamente en la gestión de gobierno. En una verdadera democracia cada institución aporta su función, pero siempre para ayudar al pueblo que sigue siendo, desde abajo, el sujeto último de la democracia. ¿Qué otra cosa significa «democracia» que gobierno del pueblo? ¿O es que sólo hay democracia un día cada seis años?

Estamos claros de que el resultado de unas elecciones no es un «cheque en blanco» para que el gobierno elegido haga lo que quiera, sin consultar con el pueblo, sin darle ya ninguna otra participación. La oposición también ha votado. Todos hemos votado, y el gobierno se debe a todos, incluso a los que no le votaron, y no puede gobernar de espaldas al pueblo. Máxime, tratándose de unas elecciones ganadas con la citada presión

internacional de hambre y guerra. La concertación, el pacto social, el diálogo nacional, se hace inevitable.

Estamos llamados a seguir luchando por la democracia, a impedir se nos imponga una democracia simplemente formal que limita la participación del pueblo al acto de votar cada seis años. Estamos en la obligación de enseñar a nuestros gobernantes la madurez democrática de este pueblo que descubrió que la «cosa pública» es de todos, y que los destinos del pueblo han de ser inalienablemente gobernados permanentemente por el pueblo, desde arriba o desde abajo.

3. Reconciliación

En cuanto a la reconciliación, tenemos que distinguir dos planos: el de nuestra fe y el de nuestra convivencia social.

Desde nuestra fe, nosotros sabemos que la reconciliación no es un absoluto y tiene sus límites: no se puede reconciliar el bien con el mal. No se puede reconciliar a Dios con el diablo. No debemos reconciliarnos con el pecado, con la injusticia, con la desigualdad, con la falta misma de reconciliación. La reconciliación ha de ser con la Verdad, no con la mentira; con el Pueblo, no con sus opresores. Jesús sigue siendo para nosotros el modelo de reconciliación: no se reconcilió con el mal; fue intransigente con el pecado, aunque cariñoso con el pecador; no se reconcilió con el Imperio, ni con los fariseos ni con el Templo. Desde nuestra fe sabemos claramente que no hay reconciliación cristiana, sino dentro de la opción por los pobres.

Ahora bien: así como sabemos convivir en una sociedad laica sin exigir que nuestra fe sea adoptada por todos y por la institucionalidad misma de la sociedad, así también sabemos «reconciliarnos» y convivir con aquellos que no comparten nuestra visión cristiana de la reconciliación. Es decir, queremos convivir con los que no piensan como nosotros, en democracia, haciendo valor socialmente nuestras razones de vivir, en el concurso libre y respetuoso con todas las demás ideas y posiciones sociales. Nuestra reconciliación es nuestra participación activa y responsable, combativa y respetuosa, en la cosa pública. Esa es nuestra reconciliación.

Sin embargo, esta nuestra reconciliación social no nos exige renunciar a nuestras convicciones más profundas –profundamente cristianas– sobre la reconciliación. Y por eso no podemos aceptar la reconciliación que nos proponen los grupos dominantes: reconciliación con un sistema de dominio y explotación, de privilegio y desigualdad. Con o sin elecciones, el capitalismo es profundamente enemigo de la reconciliación, porque tiende a acrecentar la brecha entre oprimidos y opresores.

En este punto nos causa especial escándalo el hecho de que no pocos sectores de nuestras Iglesias hacen un pacto con este gobierno burgués y los sectores enemigos del pueblo ligados con él, y tratan de calmar nuestra indignación y encubrir su verdadera naturaleza pidiéndonos «recon-

ciliación», una reconciliación que en realidad significa sumisión, resignación, aceptación de un sistema discriminador.

Hermanos, una vez más, el misterio de la historia nos ha sorprendido a todos —también a nuestros enemigos—, abriendo una página inédita de la historia de Nicaragua y, en algún sentido, también del mundo. Es la primera vez a que una revolución entrega el poder democráticamente. Es la primera vez que un movimiento popular revolucionario que ha estado en el poder, pasa a lidiar con un gobierno burgués desde la oposición. Gravitan sobre nosotros desafíos nuevos, originales, y también difíciles, arriesgados.

Nuestra esperanza y nuestro ánimo no debe hacernos ignorar la realidad: la hora que vivimos es difícil y está cargada de incertidumbre. Una oleada general de neoconservadurismo se instala por el mundo. El poder del Imperio, que tan violentamente nos ha atacado en los pasados años, se consolida. Todo hace prever que continuará adelante con su proyecto de aniquilar todo lo que no sea sometimiento a sus intereses. Debemos esperar que en alianza con un gobierno burgués, el Imperio querrá asestar golpes más efectivos que los que ya dio contra nuestro pueblo.

No obstante, nuestra fe puede iluminar estas realidades. Nosotros creemos en el Señor de la historia, y creemos que, a pesar de los retrocesos hacia sistemas cuyo carácter opresor ya hemos experimentado suficientemente en el pasado, él nos acompaña en nuestro avance hacia la Tierra Prometida: una tierra nueva. El abre siempre ante nosotros la sorpresa de la historia para pedirnos una respuesta nueva de fidelidad antigua. Vamos a hacer historia con la alegría del que sabe que está estrenando página y se siente invitado por Dios a la creatividad original.

Y si, como el Pueblo de Israel en otro tiempo, nosotros «no podemos dejar de experimentar el paso del Señor cuando se da el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas» (Medellín, Intr. 6), también es verdad que no podemos dejar de experimentar como ausencia de Dios, como retroceso de la Salvación de la Historia, el retroceso a sistemas de opresión y privilegio que creíamos ya superados.

La hora que vivimos es difícil. Es una «hora baja» de la historia. La Historia de la Salvación es Historia, tanto de sus avances como de sus retrocesos. El Señor de la historia nos ha asegurado su victoria. La victoria total sólo está al final del camino. Y ese camino no es lineal. Como el Pueblo de Israel pasó por el éxodo y el exilio, la conquista de la tierra y la deportación, la liberación y el cautiverio, así nosotros también nos debatimos entre luchas y esperanzas, logros y retrocesos.

¿Qué diremos pues? ¿Quién nos apartará del amor de Dios y de su fidelidad hacia los más pobres? ¿Quién nos prohibirá la esperanza? ¿El hambre, la guerra, el bloqueo económico, el acorralamiento internacional, la crisis de los países del Este? De todo esto podemos salir vencedores gracias a Aquél que optó por los pobres, y los proclamó bienaventurados.

Por más dificultades que haya en nuestro camino, por muy «baja» que sea esta hora, por muchos errores que se hayan cometido en los países

socialistas, por muchos errores que nosotros mismos hayamos cometido, no podemos dejar de creer que la utopía es posible y que sigue siendo posible la esperanza. Esta esperanza, concretada para nosotros en la opción por los pobres, es un derecho de nuestro pueblo, es un desafío para América Latina, es un deber para las Iglesias cristianas y es ciertamente la pasión que sostiene nuestra vida.

Por nuestra parte reafirmamos una vez más nuestra opción por los pobres, que no es un *slogan* vacío o espiritualista, sino una opción realista de seguimiento de Jesús, que busca concretarse en mediaciones eficaces que posibiliten la realización de la utopía del Reino. No podemos pensar que estas mediaciones políticas concretas para construir el Reino entre nosotros, puedan venir de los grupos históricamente opresores. Son los pobres, los oprimidos, los pequeños, los únicos que pueden cambiar el mundo en la dirección de la justicia, la democracia real, la reconciliación verdadera y la paz.

Reafirmamos nuestra voluntad de acompañar a nuestro pueblo en su lucha, en su abatimiento y en su esperanza, en las horas de júbilo y en las de dolor, en los momentos de claridad y en los de perplejidad. Con nuestro pueblo viviremos la aventura diaria de seguir buscando con creatividad caminos inéditos para construir un mundo mejor, más cercano al Reino de paz por el que también Jesús dio la vida con su pueblo.

Capitulo II

Identidad Cristiana en la Revolución

I. Dando razón de nuestra fe. Para entendernos y expresarnos a nosotros mismos en el interior de un proceso revolucionario

1. Nuestro itinerario teológico fundamental

Aunque no es posible expresar en pocas palabras la riqueza del misterio de nuestra fe ni la complejidad del proceso de evolución y crecimiento que se ha registrado en nosotros en los últimos veinte años, podríamos decir que lo más nuclear de nuestra experiencia cristiana y eclesial en este tiempo ha sido nuestra *conversión al Dios del Reino,* una conversión inacabada y permanente.

Y *ha sido Jesús* el que ha hecho posible esa nuestra conversión. Hemos redescubierto al Cristo de nuestra fe en el Jesús histórico. Jesús de Nazaret ha aparecido ante nosotros con una nueva luz. Abandonando su lejanía, su abstracción, su idealismo y su incompromiso, ha aparecido ante nuestros ojos como el predicador del Reino, el primer evangelizador (En 7), Dios verdadero y hombre completo, en cuya carne, en cuya historia concreta y conflictiva nos ha aparecido la Palabra de Dios integral.

Llevados de su mano hemos redescubierto a Dios. Hemos hecho la experiencia del Dios de los pobres, Dios liberador que escucha los clamores de su pueblo (Ex. 3, 7-8), que entra en la historia para liberarlo, que se identifica con los pobres, que hace suyas sus luchas, que toma a su cargo su defensa, que quiere la justicia y la libertad, que anima la historia y la lleva a plenitud.

Jesús nos ha descubierto el *Reino de Dios,* que fue el tema de su predicación y el objeto de su práctica, la Causa por la que dio su vida. El Reino de Dios se nos ha descubierto como la voluntad de Dios sobre la historia, la utopía que Dios mismo (el "Dios del Reino") revela al hombre para que éste la construya en la historia. Dios se muestra así como salvador de la historia, de la única historia de los hombres.

Este descubrimiento del Reino de Dios y esta experiencia del Dios del Reino nos han llevado a un cristianismo (hecho de expresiones, prácticas,

compromisos, teología, espiritualidad...) *muy diferente de aquel cristianismo* pietista, cúltico, individualista, doctrinal, burgués, idealista, ahistórico... en el que nacimos y fuimos educados.

Esta experiencia de conversión doble al Reino de Dios y al Dios del Reino nos ha sacado de la abstracción y del idealismo y nos ha remitido a la historia. Y en la historia volvemos a experimentar a Dios, a un Dios que más y más nos reenvía a la historia, en un círculo indisoluble del que no es ya posible escapar. *Nuestra lectura del cristianismo es ya definitivamente histórica,* una lectura en la que no se niegan, sino que se asumen y enmarcan todas las demás dimensiones legítimas aunque parciales: personalistas, individuales, íntimas, doctrinales, morales, cultuales, etc.

Entendemos *el ser y la misión del cristiano* como una continuidad con la misión de Jesús: vivir y luchar por la Causa de Jesús, ¡el Reino! La misión del cristiano, de la Iglesia, es seguir a Jesús, continuar la historia que él desencadenó, realizar en nuestro mundo el proyecto de Dios, construir el Reino en nuestra historia, lo cual conlleva el anuncio, la denuncia, el testimonio y la praxis de transformación de la historia.

Nuestra visión de la Iglesia, pues, *nuestra eclesiología, está también muy distante de aquella* en la que fuimos educados. Aquella Iglesia desgranaba todo su ser en las "prácticas religiosas" —que eran prácticas ajenas a la vida y a la historia—, en los sacramentos, en el culto, en la doctrina, en la catequesis, en los valores "espirituales", en la "pastoral eclesiástica" solamente... Era una Iglesia que se quedaba en su propio mundo eclesiástico, un mundo ajeno a la vida real, y fuera de la historia: una Iglesia sin Reino, porque su Dios era un Dios sin Reino. Y ello se debía a que contemplaba a un Jesús también sin Reino...

Nuestra conversión al Dios del Reino ha puesto ya ante nuestros ojos claramente la utopía, el centro que lo redimensiona todo, el absoluto único ante el cual todo lo demás es relativo: el Reino (En 8). Por eso, nuestro cristianismo no es ya eclesiocéntrico. Nuestro cristianismo está ahora centrado en el Reino. Y nuestra vida cristiana y eclesial está encarnada en la historia, *parte de la historia y entra en ella.* Si, anteriormente, las mediaciones de la vida cristiana habituales eran exclusivamente pietistas, cultuales, espirituales, privadas, pastorales... ahora, las mediaciones que nosotros vemos necesarias son también históricas y, como tales, encarnadas en la trama material de la vida, colectivas y políticas. Y sólo contando también con estas mediaciones históricas creemos que es posible hacer reales aquellas otras mediaciones. Hemos aprendido que la misión de la Iglesia es hacer y construir el Reino, como Jesús, desde dentro de la historia.

Y ello no es posible sin concretar la lucha por la utopía del Reino en *mediaciones* (analíticas, ideológicas, práxicas, políticas) que, aunque parciales, hagan posible la eficacia en el camino de la liberación concreta en la lucha por el advenimiento del Reino.

Para nosotros, la *mediación global imprescindible* para posibilitar el acercamiento del Reino en nuestra tierra es la opción revolucionaria, que

es algo más amplio que una opción de partido. En el contexto de nuestra historia concreta la opción revolucionaria significa un salto cualitativo (no una opción política junto a otras muchas). Significa la única posibilidad de estar realmente a favor del proyecto popular, de la causa de los pobres, del proyecto de vida (comida, trabajo, techo, salud, educación, tierra) para las mayorías oprimidas, la soberanía de nuestro pueblo, la independencia de nuestra nación, la dignidad de la Patria.

Esta opción revolucionaria no es para nosotros una opción perteneciente a un plano simplemente político como distinto y sin conexión con el plano religioso, según el clásico esquema dualista en el que fuimos educados. Para nosotros esta opción política revolucionaria es la concreción (la mediación global mayor) *de nuestra opción cristiana por el Reino.* Es una opción política que tiene su cuota de autonomía (por el nivel de discernimiento político que implica, los análisis y herramientas que usa) pero es, en otro sentido, una opción simultáneamente religiosa, en conciencia, iluminada por la fe, motivada por la obediencia al Dios del Reino.

2. Nuestra identidad: ¿cristianos o revolucionarios?

Nos preguntamos frecuentemente por nuestra identidad: ¿somos cristianos o revolucionarios? Creemos que así, como alternativa, es improcedente la pregunta. Porque no hay alternativa, no hay dilema. Somos cristianos y revolucionarios.

Pero cabe profundizar en la cuestión preguntando: ¿somos cristianos revolucionarios o revolucionarios cristianos? Sería la pregunta por el sustantivo y el adjetivo: en la expresión "cristianos revolucionarios" o revolucionarios cristianos", ¿cuál es el sustantivo y cuál el adjetivo? O más claramente: *¿cuál es nuestra identidad sustancial, la más sustantiva, la más profunda?* (No ha faltado quien nos ha calumniado diciendo que, a pesar de nuestra confesada y proclamada fe, no seríamos realmente cristianos, sino simplemente revolucionarios que por intereses políticos nos presentamos como cristianos...).

Respondiendo históricamente a la pregunta diríamos que *en cuanto a origen de nuestra identidad cristiana* nuestra situación es doble.

Muchos de nosotros provenimos de una experiencia religiosa tradicional (experiencia fundamentalmente de un "Dios sin Reino") que, evangelizada posteriormente por este encuentro con el Jesús histórico al que nos hemos referido, nos llevó al descubrimiento admirado del Dios del Reino y a una conversión a la lucha por el Reino en el compromiso histórico.

Otros provienen de un ambiente no tan religioso, o abandonaron la fe escandalizados por el comportamiento de la Iglesia, o influidos por ideologías críticas hacia lo religioso, pero continuaron entregados apasiona-

damente —hasta los límites de la generosidad tantas veces— a la lucha por la justicia (por un "Reino sin Dios"). Y cuando se encontraron con el testimonio de creyentes comprometidos en la lucha por el Reino de Dios en la historia, sintieron que ello les revelaba a un Dios del Reino al que ellos nunca hubieran abandonado si lo hubieran conocido. Ellos habían abandonado a otro Dios, a un "Dios sin Reino", a un Dios-opio. Y sintieron que aquel Dios del Reino al que ellos ahora sentían tan cercano, era un Dios al que ellos seguían adorando sin saberlo en su estrategia apasionada y radical al Reino —Reino que ellos llamaban de otra manera. Creemos que si no son más los revolucionarios no creyentes que se encuentran con el Dios del Reino ello se debe al testimonio negativo global de la Iglesia, que les hace desconfiar y les lleva a pensar que, a pesar de excepcionales voluntades bienintencionadas, la religión sigue siendo opio para el pueblo, como muestra la práctica institucional de la Iglesia...

Respondiendo *en el plano personal actual* —al margen de los orígenes históricos de nuestra propia experiencia cristiana— diríamos que nuestra identidad es doble y sin conflicto: somos cristianos y somos revolucionarios. En principio se trata de afirmaciones situadas en distintos planos: uno es cristiano y ciudadano, cristiano e hijo de su patria, cristiano y pueblo, cristiano y miembro del movimiento popular, miembro del pueblo de Dios y miembro del pueblo-pueblo, es decir, cristiano y revolucionario.

Respondiendo *en el plano de la profundidad personal*, nos atrevemos a decir que existe una última zona de profundidad personal que es donde echa raíces más hondas nuestra identidad cristiana. Lo religioso es, por su propia naturaleza, la dimensión de ultimidad y de sentido de la vida toda. En ese plano último y más profundo es donde se sitúa nuestra identidad cristiana, como sustrato sustancial último de nuestra personalidad. No en vano hemos dicho que la opción por el Reino funciona en nosotros como opción por el absoluto frente al cual todo lo demás es relativo. La opción revolucionaria es para nosotros la concreción histórica de este absoluto, una mediación necesaria hoy y aquí. La revolución no es el Reino. El Reino es mayor, es el único absoluto. Pero éste no se realizará sino pasando por la revolución, según se desprende de nuestra historia aquí y ahora.

3. Cómo nos sentimos en la iglesia y en la revolución

En otro plano distinto del de nuestra identidad, cabe preguntarnos por nuestro modo de sentirnos en la Iglesia y en la revolución.

3.1. En la Iglesia

En el ámbito de nuestra Iglesia nos topamos con no pequeñas dificultades. Nuestra visión cristiana, nuestras actitudes, nuestra teología

y nuestra espiritualidad chocan con grupos de creyentes que son deudores todavía de lecturas del cristianismo que nosotros ya superamos y abandonamos hace tiempo (interpretaciones estrictamente cúlticas, privatistas, ahistóricas, espiritualistas...). Para nosotros, el Dios en el que ellos creen nos aparece como un Dios sin Reino en el que no logramos reconocer cabalmente al Dios de Jesús.

Nuestras opciones vitales, nuestra opción por un lugar social e histórico desde el que vivir y situarnos ante la realidad y sus desafíos, choca con las opciones vitales y el lugar social e histórico que adoptan estos otros grupos de creyentes. Mientras nosotros nos situamos conscientemente entre los pobres y desde sus intereses y sus luchas (opción por los pobres), sentimos a muchos otros miembros de nuestra Iglesia ubicados en el lugar social de los ricos, de la clase burguesa, la que ha explotado a los pobres secularmente en este país hasta el triunfo del poder popular.

Sabemos bien que esta situación no es exclusiva de Nicaragua. Se da en toda la Iglesia, a lo largo y ancho del mundo. Pero quizá no se dé en ningún lugar del mundo con la agudeza con que se está dando aquí. La situación histórica revolucionaria que hemos vivido ha crispado los ánimos y ha obligado a pronunciarse e incluso a radicalizarse, con tan mala fortuna, que nuestros obispos —a quienes corresponde tener lucidez suficiente como para comprender que existen legítimamente otras lecturas del cristianismo y otras posturas vitales, aunque no las compartan— se han radicalizado en un retroceso hacia una lectura del cristianismo cada vez más conservadora y eclesiocéntrica, retrotrayéndose hacia posiciones cada vez más involutivas e identificándose con los intereses de las capas burguesas, que se sienten actualmente desplazadas en nuestra sociedad revolucionaria. Esta radicalización les lleva a querer imponerse autoritariamente, esgrimiendo únicamente el argumento de autoridad, de la unidad para la unidad, y de una comunión con los obispos entendida como obediencia ciega, sin la mínima posibilidad de entrar en diálogo y discernimiento, condenando y satanizando —en una excomunión práctica no declarada—, llegando a acusarnos de alterar la Palabra de Dios, de ser individuos ajenos a la Iglesia, infiltrados en ella para destruirla, de ser incluso ateos... o invitándonos a declararnos en cisma.

3.2. En la revolución

La revolución no es aquí una teoría o una opción política abstracta, sino un torrente de historia viva, de generosidad de sangre derramada por la liberación de nuestro pueblo. En ella hemos encontrado no sólo una mediación política del Reino, sino la misma presencia de signos del Reino en la generosidad, el sacrificio de la propia vida en favor del pueblo, la lucha apasionada por la justicia, la entrega a la causa de los oprimidos...

En todos esos signos identificamos una clara presencia de Reino, y en sus luchadores hemos identificado no sólo a hermanos en Cristo, sino a compañeros de lucha por la misma causa, la causa de Jesús, el Reino. En

unos, con una referencia religiosa completa, en otros, con una referencia religiosa confusa, y en otros con un rechazo religioso; pero en realidad, hasta en estos últimos hemos identificado una presencia de Reino, porque también luchan por la causa de los pobres, que es Causa de Jesús, y también a ellos sentimos dirigidas sus palabras (Mt. 25, 31s).

4. ¿Nos identificamos como Iglesia?

A nivel de sentimientos tenemos que confesar que en la Iglesia nos sentimos como mal vistos, desechados, estigmatizados, prácticamente excomulgados. En la revolución nos sentimos aceptados, respetados y como en nuestra propia casa. Queremos a la revolución, luchamos por ella, elogiamos sus virtudes, nos dolemos pudorosamente de sus defectos... Y queremos a la Iglesia, la criticamos en sus defectos, a veces somos duros con la institución y nos sentimos como extraños en nuestra propia casa...

¿Será que psicológicamente nos sentimos más identificados con la revolución que con la Iglesia? ¿Será que en las situaciones revolucionarias los revolucionarios cristianos están inevitablemente condenados a perder su sentido de pertenencia eclesial? ¿Será que tienen razón los que piensan que todo coqueteo con los movimientos revolucionarios acaba por hacer perder la fe a los cristianos?

No. Creemos que esto no es una necesidad histórica, que no tiene por qué ser así. Creemos más bien que es fruto de la actitud mayoritaria de la Iglesia como institución de su actitud reaccionaria y negativa ante las revoluciones. Y proclamamos a los cuatro vientos que nosotros permanecemos y queremos permanecer fieles a nuestra identidad cristiana eclesial.

Esta difícil experiencia psicológica eclesiástica nuestra nos capacita para comprender mejor a tantos hermanos que, escandalizados, perdieron la fe o abandonaron la Iglesia.

Confesamos que ha habido un corrimiento en nuestro sentido de identidad eclesial. Antiguamente este sentido de identidad eclesial era como lo primero y más fundamental para nosotros. Ahora ya no. Ha habido un corrimiento. No es que ahora nuestra identidad más profunda ahora sea la revolucionaria, no. Nuestra identificación más profunda ahora no es sin más la pertenencia a la Iglesia, sino nuestra opción por el Reino, por la Causa de Jesús, que trasciende a la Iglesia, que se identifica en ella de un modo privilegiado, pero que no se reduce ni se confunde con ella, que supera a la Iglesia y la pone a su servicio... De manera que hay ya en nosotros una identidad más profunda que supera y enjuicia a nuestra misma identidad eclesial. Esto puede explicar algo a los que se sienten a veces desconcertados por nuestro comportamiento cristiano eclesial. A la luz de la fe y del evangelio creemos que este corrimiento de nuestro sentido eclesial ha significado un crecimiento positivo, una maduración evangélica.

Por otra parte, ese malestar psicológico y ese conflicto que sentimos en la Iglesia institucional tiene su aspecto positivo que aceptamos cons-

cientemente: nos ayuda a no acomodarnos fácilmente en nuestra propia casa. En efecto, no queremos pactar con lo que la Iglesia tiene de institución connivente —como toda institución— con el mal, con el poder, con el conservadurismo. No queremos acostumbrarnos, resignarnos, hacer las paces con ello. Nos alegramos de que este malestar psicológico nos ayude a mantener una actitud crítica de denuncia profética, aunque esto también comporta otros malestares, para nosotros y para otros. Sabemos que somos punto de discordia en la institución eclesiástica, como siempre por lo demás lo han sido todos los cristianos que han adoptado actitudes evangélicas radicales, en coherencia con su bautismo.

5. ¿Nos identificamos con la Iglesia?

Sí y no.

Sí nos identificamos con la Iglesia, porque somos Iglesia, miembros de la única Iglesia, miembros del pueblo de Dios, sin duda ni reserva de ninguna clase.

No nos identificamos con la Iglesia en el sentido de que no nos sentimos en connivencia con posturas políticas o ideológicas de la institución, no nos sentimos de acuerdo con intereses y actitudes eclesiásticas determinadas, ni compartimos la misma visión teológica dominante en su seno. En ese sentido no nos sentimos miembros de esa institución. Más aún, queremos combatir y transformar esos aspectos de la Iglesia que consideramos negativos y antievangélicos: es nuestro derecho y nuestro deber como bautizados. Somos militantes en favor de una transformación evangélica de la Iglesia, en favor de una conversión de la Iglesia al Reino de Dios, al Dios del Reino, al Dios de los pobres. Somos partidarios —como el evangelio mismo— de que la Iglesia asuma y haga suyos los intereses y las luchas de los pobres.

Comprendemos que a quien no comparta esta nuestra visión teológica y nuestra experiencia espiritual, esta parcial desidentificación que sentimos respecto a la Iglesia le llevará quizá a un cierto desconcierto, a que nos sienta como enemigos, quizá como "caballos de Troya" en manos supuestamente de enemigos de la Iglesia que nos utilizarían para destruirla. Pero cualquier cristiano con suficiente lucidez, aunque no comparta nuestra visión, podrá barruntar que nos asisten razones en conciencia y que somos merecedores de respeto y de diálogo. Lamentablemente, como ya hemos dicho, no hemos encontrado tampoco esta comprensión en la mayor parte de nuestros pastores.

Aceptamos, propugnamos y pedimos una comunión eclesial que sea comunión de fe en la búsqueda de la fidelidad al Reino, aportando su luz, su búsqueda y su discernimiento. Esa es la comunión adulta y crítica en la que creemos.

No creemos en una comunión entendida como uniformidad ciega, como obediencia acrítica a las directrices (teológicas, ideológicas, polí-

ticas) de los pastores cuando no se acepta simultáneamente un mínimo discernimiento de confrontación con el Reino. Cuando se procede así se está poniendo de hecho la autoridad episcopal o papal a una determinada concepción de la unidad de la Iglesia por encima de todo lo demás; es decir, el carácter absoluto del Reino se traslada inconscientemente a los obispos, al Vaticano, al Papa o a la unidad por la unidad.

6. Las mayores dificultades

En los momentos más álgidos nos hemos preguntado: ¿podemos estar en comunión con unos pastores que, según nuestra humilde percepción y según la percepción de nuestro pueblo, están contra el proyecto de los pobres, contra su lucha por la independencia de nuestra nación, contra la toma del poder por parte de los pobres, en connivencia con los que siempre fueron sus explotadores, o con los que financian a nuestros asesinos, callados ante el bloqueo comercial, ante el minado de nuestros puertos, ante la guerra de agresión impuesta, ante los quince mil muertos, la recurrente amenaza de invasión, la periódica discusión mundialmente publicitaria sobre los millones de dólares que van a otorgar a los mercenarios somocistas?

Sí podemos estar en comunión con ellos. Lo estamos. Pero esa comunión no es ingenua, ni nos hace ignorar su posición social objetiva (no entramos en las subjetividades) de enemigos de la causa popular. Esa comunión no debilita nuestra insobornable actitud profética de denuncia de todo lo que se opone al Reino, ni hace que desistamos de nuestro empeño de hacer valer "opportune et importune" la voz de los pobres, la sangre de los mártires, los derechos del pueblo...

Hay momentos en los que algunos proyectos eclesiásticos nos aparecen claramente como contrarios al Reino. Hay momentos en los que algunas actitudes de eclesiásticos —incluidos nuestros pastores— nos parecen en conciencia objetivamente pecaminosa (salvando su subjetividad). Aunque parezca imposible (teológicamente no lo es, en su concreción histórica), hay ocasiones en las que la mediación eclesiástica se nos presenta como contraria al Reino, mientras que la mediación política se nos parece como vehículo de valores del Reino.

A resolver esas situaciones de dificultad extrema nos ha ayudado el recordar que, en definitiva, hasta la misma Iglesia es relativa al Reino, porque sólo éste es absoluto. La Iglesia es —debe ser— mediación del Reino. Y, en ocasiones, no es fiel al Reino. En esas ocasiones —que debieran ser excepcionales— tenemos que optar, con gran dolor y escándalo, por lo que juzgamos es mediación más certera del Reino, siempre abiertos al diálogo, sin ruptura ni escándalos insuperables.

En los momentos críticos revolucionarios pueden llegar algunos a vernos como más cercanos a la revolución que a la Iglesia-institución. A lo que en verdad queremos estar más cercanos y ser más fieles es al

proyecto de Jesús. Todo lo demás nos parece relativo. No somos incondicionales de la Iglesia ni del Papa ni de los obispos ni de nadie en este mundo. Sólo queremos ser incondicionales en el seguimiento de Jesús y en la lucha por su Causa, ¡el Reino!

Con frecuencia nos sentimos más cerca de revolucionarios que sin creer en Cristo luchan por los pobres (porque, de hecho, están luchando, a su modo, por la Causa de Jesús y a él lo encuentran aun sin saberlo, Mt. 25, 34ss.), que de aquellos que aun creyendo en Cristo o incluso en su nombre oprimen a los pobres, se oponen a su proyecto de liberación (porque de hecho están contra la Causa de Jesús y él los rechaza, Mt. 25, 41ss.). La comunión, así, queda redimensionada desde una perspectiva de Reino, más profunda que la tradicionalmente utilizada a base de unos estrechos parámetros eclesiásticos.

II. Iglesia y revolución. Apuntes de eclesiología para tiempos de poder popular

Contra lo que dicen algunos de que "a situaciones nuevas, eclesiología nueva", soy partidario de todo lo contrario: a las situaciones más radicalmente nuevas la Iglesia ha de responder con la eclesiología más antigua, la más original, es decir, la más cercana a Jesús, a su anuncio y a su práctica. Nada pues de innovaciones o progresismos: la más añeja tradición, la eclesiología del Jesús histórico mismo ha de ser nuestra eclesiología en tiempos revolucionarios.

Claro está que esa eclesiología "jesuánica" no debiera ser sólo para las situaciones revolucionarias o nuevas en general, sino también para las situaciones viejas, para las prerrevolucionarias y para las primermundistas, incluidas las de más rancia tradición o las situadas más al centro de la cristiandad.

En eclesiología renunciaríamos de antemano a todo modernismo o progresismo, porque, por una aparente paradoja, la eclesiología más rancia, la del Jesús histórico, resulta la más profundamente revolucionaria.

En la primera parte de este estudio exponemos sintéticamente los pilares centrales, las líneas de fuerza más importantes de la evolución actual de la eclesiología latinoamericana. En esa primera parte no partimos de nuestra realidad nicaragüense ni pensamos en ella: pensamos simplemente en esa eclesiología del evangelio que debiera ser válida para todas las situaciones, del primero o del tercer mundo, de la periferia o del centro de la Iglesia. Sólo en la segunda parte de nuestro estudio ponemos ante nuestros ojos nuestra realidad concreta en estos tiempos revolucionarios.

1. Orientaciones fundamentales de la eclesiología actual

1.1. El retorno al Jesús histórico

Los avances exegético-críticos están en la actualidad en un nivel al que nunca llegaron en ninguno de los tiempos anteriores en los que se

elaboraron las eclesiologías que han llegado hasta nosotros. Podríamos decir que, exceptuando a aquellos que fueron testigos directos, estamos ahora más cerca que nunca y que nadie respecto al Jesús Histórico. Tenemos, a la vez, una conciencia mayor y más exacta de las posibilidades y los límites que esto tiene.

No se trata solamente de los avances científicos exegético-críticos, sino del descubrimiento del carácter histórico del mismo Jesús, del descubrimiento de la historia como lugar teológico y como lugar de revelación. Con ello superamos esa forma de docetismo instalada durante tanto tiempo en la conciencia y en la práctica de la Iglesia que, si bien no negaba la carne de Cristo, negaba —al ignorarla— su carne histórica, su propia historia como sacramento de revelación.

Punto central para toda eclesiología responsable es hoy este retorno al Jesús histórico. (Aquí, en la primera parte de este estudio, seguimos de cerca la Cristología de Jon Sobrino y de los más señalados cristólogos latinoamericanos).

Se trata en primer lugar de la aceptación del Jesús histórico y no de "un Cristo cualquiera". La fe cristiana no es verdaderamente cristiana si no es también "jesuánica". La Iglesia no está en la fe del nuevo testamento cuando proclama como divino a "un Cristo cualquiera", es decir, cuando le basta para esta proclamación la afirmación ahistórica de la unión hipostática de la divinidad con una naturaleza humana, ignorando a la vez positivamente la historia concreta en la que dicha unión se dio. Cuando así actúa, vacía de contenido real al Jesús histórico, haciéndolo intercambiable con cualquier otra naturaleza humana ("un Cristo cualquiera"). La Iglesia sólo está en la fe correcta cuando afirma a la vez que esa naturaleza se dio en una historia concreta, historia que forma esencialmente parte de la revelación que se nos dio. La Palabra fue pronunciada concretamente en una gramática histórica. Con hechos y palabras intrínsecamente ligados (DV 2). Por eso, esa Palabra no puede ser escuchada ni respondida sino a través de esa historia.

Esta afirmación del Jesús histórico implica varias cosas.

Implica descubrir que el nuevo testamento no dice tanto que Cristo sea Dios cuanto que Dios es Cristo, es decir, que el Dios en quien creemos se nos manifiesta y sólo descubrimos su misterio en la historia concreta de ese Cristo que es Jesús de Nazaret. La positiva ignorancia de la carne histórica de Jesús funciona ideológicamente como coartada para confesar como Dios a un Cristo cualquiera, y no al único que nos ha sido dado, Jesús de Nazaret.

Implica descubrir que el cristianismo no fue la revelación de una verdad doctrinal o teórica (y por ello ahistórica) hace dos mil años, para que después fuera aplicada a la historia, sino que se funda en una historia concreta, la de Jesús de Nazaret, que a su vez desencadena una historia nueva.

Esta aceptación del Jesús histórico, con estas implicaciones, no es una afirmación teológica simplemente teórica, sino que ha de ser el primer

punto de referencia de la eclesiología: se trata de aceptar al Jesús histórico como la norma realmente suprema, la *norma normans*, el *locus revelationis;* se trata de confesar vitalmente al Jesús histórico como el Señor, como el Alfa y la Omega, se trata de tener el coraje de supeditar efectivamente toda otra instancia de juicio a la norma que en Jesús se nos muestra, por encima de toda tradición, uso, canon, disciplina o doctrina teológica contrarios.

1.2. Una Iglesia en función del reino de Dios

Nunca como ahora hemos sabido la importancia que revistió en la vida de Jesús el Reino de Dios. Este Reino constituye no sólo las *ipssisima verba Jesu,* sino incluso la *ipssisima intentio Jesu.* Jesús no se predicó a sí mismo, ni predicó simplemente a Dios, ni tampoco a la Iglesia, sino el Reino de Dios, el Dios que viene en gracia y cercanía a instaurar su Reino. Jesús no puede entenderse sino al servicio del Reino. El Reino es la Causa de Jesús, aquello con lo que él soñó, de lo que él habló, por lo que él luchó, aquello por lo que se arriesgó, fue perseguido, capturado, condenado y ejecutado. Jesús vivió y murió por y para el Reino. Estrictamente hablando, Jesús mismo es relacional: es absolutamente "el Hijo", y vive de y para el Reino, de y para la voluntad del Padre.

Ello implica en primer lugar una proposición negativa: la Iglesia no es el Reino. Lo cual es una afirmación que se puede encontrar en cualquier manual moderno de eclesiología, pero que no está asimilada en la práctica de los cristianos, ni a nivel de laicos ni a nivel de pastores. Que la Iglesia no es el Reino significa que tiene que superar toda tendencia a auto-entronizarse, a absolutizarse, a considerarse el centro de sí misma, a predicarse a sí misma, a considerar que ella y sus estructuras son por sí y en sí mismas salvíficas, a creerse perfecta e intocable, a hacer girar todo en función de sus intereses eclesiásticos...

En el plano ya positivo, la Iglesia, según la eclesiología más radicalmente jesuánica, es relacional, relativa al Reino, a su servicio. Ella no es el absoluto. "Sólo el Reino es absoluto; todo lo demás es relativo" (EN 8). La Iglesia tiene su razón de ser en el servicio al Reino, en el afán por anunciar y construir en la historia el Reino, para así corresponder al don gratuito que el Reino es. No es que la Iglesia tenga esta misión, sino que es esta misión la que "tiene" a la Iglesia, la que le confiere razón de ser y sentido. Todo lo demás es complementario a esta misión, o una de sus mediaciones. Y sólo aquella misión —misión de Jesús— dará razón y entidad verdaderamente "cristiana" a cada elemento y a sus mediaciones.

Si la Iglesia no es un absoluto sino que es relacional, relativa al absoluto del Reino, ello significa que la Iglesia es criticable, más aún, que debe ser criticada, enjuiciada y confrontada permanentemente con el absoluto del Reino. Y todo cristiano —por su participación en la función profética de Cristo— está llamado a ejercer esa crítica para hacer presente el irrenunciable servicio de la profecía.

La Iglesia debe distinguir lúcidamente entre sus propios intereses (en lo que tiene de estructura humana, de institución sociológica, de entrecruce de intereses humanos, de voluntades psicológicas de poder, etc.) y los intereses del Reino. Estos han de ser sus verdaderos intereses eclesiales, y es necesario un discernimiento permanente para distinguir lúcidamente los unos de los otros. Una Iglesia verdaderamente fiel al servicio del Reino ha de posponer todos sus intereses, ha de estar dispuesta a dar su vida, a inmolarse si fuese preciso, por el Reino.

1.3. La norma del seguimiento de Jesús

La relación de la Iglesia con Jesús y con su mensaje no es de mera proclamación o de simple predicación, sino de "seguimiento". Se trata de "seguir a Jesús", lo cual implica perseguir su causa, proseguir su camino, continuar su historia. No se trata de decir lo que dijo, sino de hacer lo que hizo. La Iglesia no debe limitarse a dar información sobre qué es o cómo debe hacerse el Reino, sino que debe hacerlo, debe entregar su vida a la causa del Reino, igual que Jesús. Se trata de confesar a Jesús como el "Cristo" continuando la historia que él desencadenó. La iglesia no es una sociedad gnóstica transmisora de conocimientos salvíficos, ni una sociedad mistagógica que inicia a sus discípulos en unos misterios ajenos enteramente a la vida y a la historia. Lo que configura realmente a una iglesia como cristiana es que sigue a Jesús, que vive y lucha por su causa.

1.4. Asumir la historia desde el lugar de los pobres

Jesús intentó hacer el Reino de Dios dentro de su historia concreta, una historia dominada por el pecado en sus diversas formas, por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia.

> Su palabra juzga la historia desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de quienes detentan el poder (Sobrino).

Porque Jesús es pobre y toma el lugar de los pobres, asume sus esperanzas de liberación y les anuncia de parte de Dios la Buena Noticia, y concibe esto como su misión evangelizadora (Lc. 4, 16). Vive, habla y actúa desde los pobres para todos, con una universalidad situada.

Para seguir a Jesús la Iglesia debe asumir también la historia, la historia concreta de los hombres, y debe intentar construir el Reino dentro de esa misma historia, sin huir de ella, sin refugiarse en idealismos. Ello implica asumir el pecado de la historia, situarse dentro de él dejarse afectar por la conflictividad histórica, llamando al pecado proféticamente por su nombre concreto, no engañándose con universalidades abstractas, asumiendo mediaciones ideológicas parciales pero eficaces, que concretan históricamente el Reino.

Asumir, como Jesús, el lugar de los pobres y sentirse destinada, como Jesús, a anunciarles la Buena Noticia, implica ser consciente de que nada de ello puede hacerse sin que se sientan atacados los causantes de la pobreza. Implica asumir que aunque la misión de la Iglesia tiene como destinatarios a todos los hombres, esta parcialidad hacia los pobres le hace entrar de lleno en la raíz misma del conflicto histórico que divide en el mundo y en la Iglesia misma a los que están a favor del pobre y quienes de hecho no lo están. Dada la parcialidad del mismo Reino de Dios hacia los pobres, la Iglesia deberá hacer suyos los intereses de los pobres, reconociendo en estos intereses los verdaderos intereses eclesiales, más allá y por encima de sus intereses eclesiásticos convencionales.

Y dado el carácter relacional de la Iglesia hacia este Reino de Dios para los pobres, y dado también el hecho de que el pecado histórico atraviesa también a la misma Iglesia, ésta deberá dejarse confrontar con el absoluto al que ella sirve, el Reino. Sólo sintiéndose enjuiciada por el carisma profético de sus miembros a través de una crítica profética siempre necesaria, podrá no perder de vista su misión aunque, evidentemente, esta crítica conlleve tensiones y conflictos. Estos no habrían de ser superados a base de eludirlos, sino afrontándolos en la única dirección del acercamiento del Reino de Dios para los pobres. Es en esa dirección y no en ninguna otra como deben unirse los cristianos para superar las divisiones y los conflictos.

2. Eclesiología aplicada a una situación revolucionaria

Los principios fundamentales eclesiológicos que hemos expuesto en la primera parte pueden y deben ser aplicados por la Iglesia a cualquier situación. También a las situaciones revolucionarias. Y eso es lo que vamos a intentar nosotros en las líneas que siguen.

Partimos, lógicamente, de la experiencia nicaragüense, y ésa es la que tenemos ante nuestros ojos y para la que en primer término escribimos. Pero nos situamos en una pretendido nivel de generalidad para posibilitar afirmaciones eclesiológicas que sean válidas también para otras situaciones revolucionarias, ya sean de América Latina o de otros continentes.

No ignoramos que la interpretación aplicada de dichas afirmaciones eclesiológicas ha de hacerse introduciendo varias variables, entre las cuales una muy importante es la de la actitud del respectivo gobierno revolucionario hacia la religión y la Iglesia. En nuestro caso nicaragüense esta actitud está expresada en la declaración del FSLN sobre la religión, en noviembre de 1980.

2.1. Discernir y propiciar la posible convergencia entre la utopía revolucionaria y la utopía del Reino de Dios

Este podría ser un punto primero y clave para un correcto planteamiento teológico de la ubicación de la Iglesia al interior de un proceso

revolucionario. La Iglesia no puede saludar el acceso de los pobres al poder (la revolución popular) como la llegada al poder del grupo de turno, de un grupo político cualquiera, sin atender al cambio sustancial, al salto cualitativo que ello significa.

En fuerza de su misma misión de servicio al Reino (como Buena Noticia para los pobres, como utopía propuesta por Dios mismo en Jesús para ser construida en la historia) la Iglesia debe discernir los elementos de convergencia entre la utopía del Reino de Dios y la utopía revolucionaria. Si es verdad que en una sociedad capitalista la Iglesia no puede vivir sino en una situación de misión, también ha de ser verdad que la superación radical de las estructuras opresoras de la sociedad capitalista ha de ser reconocida como un hecho de profunda relevancia eclesiológica y salvífica.

La Iglesia deberá apoyar decididamente este salto cualitativo en lo que tiene de triunfo de la causa de los pobres sobre el proyecto secular de opresión, y deberá secundar su convergencia con las utopías revolucionarias del Hombre Nuevo y de la Sociedad Nueva con espíritu crítico y positivo.

2.2. La misión primera de la Iglesia en un régimen popular

Hace tiempo que es urgente abandonar una eclesiología entendida como jerarcología en favor de una eclesiología verdaderamente centrada en el Pueblo de Dios. Pero, en un régimen "popular", donde el pueblo (los pobres, organizados) pasa a ser sujeto de su propio destino histórico y protagonista del poder popular, en ese contexto es todavía mucho más urgente.

La Iglesia debe dejar de pensar y de presentar su misión como la misión de los obispos, del clero, de los religiosos o de la institución en cuanto tal, para pasar a poner en primer término a la misión de la Iglesia como pueblo y del pueblo como Iglesia. El centro de la eclesiología práctica ha de ser "la misión de la Iglesia" entendida como la misión de los cristianos, la misión cristiana, la misión que compete a todos los cristianos de pueblo en cuanto seguidores de Jesús: esa es la primera "misión de la Iglesia". Y todo en la Iglesia debe ponerse al servicio de orientar, animar, sostener esta misión en la vida diaria, en la producción, en la construcción de la Nueva Sociedad, en la organización de los pobres, la participación de las masas, la defensa de la vida... en una religiosidad no separada de la vida ni de la historia.

Ciertamente, la misión de la Iglesia comprende también otros aspectos que no son sin más "la" misión de la Iglesia, sino aspectos complementarios, aunque muy importantes, imprescindibles incluso. Es decir, aunque todo el pueblo cristiano se volcara como un solo hombre en la construcción del proyecto de la vida para los pobres y de la nueva sociedad, siempre quedarían por atender más y mejores campos tales como el cultivo

de los valores, la espiritualidad, el sentido, la gratuidad, la trascendencia, la fe, la catequesis, la evangelización (en sentido restringido), la moral, la celebración de la fe... Todo esto forma un campo propio para el ejercicio de la misión de la Iglesia, pero no se debe considerar como si fuera el único campo propio de la Iglesia, ni siquiera como la misión por antonomasia, como si fuera más importante que esa otra "misión general del pueblo cristiano" de la que hemos hablado. El ejercicio de la misión de la Iglesia en este campo propio citado (catequesis, evangelización, sacramentos, pastoral...) debe realizarse precisamente en función de aquella misión general del pueblo cristiano. Por ejemplo: no es que la Iglesia tenga como primera misión la liturgia o la catequesis... antes que la "misión del pueblo cristiano", sino al contrario: la liturgia o la catequesis son correcto ejercicio de misión de la Iglesia en la medida en que parten y se dirigen a la "misión general del pueblo cristiano", que sigue siendo la "primera tarea pastoral" de todos y cada uno de los creyentes, de las comunidades, de sus miembros, y de los pastores mismos.

2.3. Flexibilidad y discernimiento ante las urgencias y emergencias

Una sociedad revolucionaria, hoy por hoy, no es comparable a un estable régimen democrático-burgués donde la Iglesia tiene muy clara —con ideas claras y distintas— cuál es la distinción entre los planos, religioso, político y profano, así como la frontera entre los deberes de la Iglesia y los deberes civiles del Estado.

En una sociedad revolucionaria las urgencias y las emergencias —mucho más la agresión externa (económica, diplomática, comercial, militar...)— rompen todos los esquemas, como si se tratara de una situación apocalíptica. Todos los esquemas pueden fallar; no hay nada ante lo que no se pueda ser flexible; no hay antecedentes ni experiencias previas en la mayor parte de los temas; ningún esquema eclesiológico es absoluto; sólo un principio debe ser mantenido como criterio absoluto: el servicio a la utopía evangélica del Reino. Y ese es el criterio de discernimiento para todas las situaciones de urgencia y emergencia; todo deberá supeditarse al servicio al Reino.

Es perfectamente comprensible y eclesiológicamente correcto que en una situación de urgencia y emergencia lo primero a atender por el pueblo cristiano sea "lo mínimo de lo mínimo", el proyecto amenazado de vida del pueblo, su soberanía y libertad, la construcción urgente de la nueva sociedad y la defensa contra la agresión externa, aunque el culto o la pastoral convencional quedan por un momento postergadas. En estas situaciones de emergencia el verdadero culto y la más eficaz pastoral serían, precisamente, el compromiso por la vida del pueblo.

Otro tanto habría que decir de la división del trabajo en la Iglesia, que establece convencionalmente la división entre lo que se considera propio

del pastor y lo que se considera propio del laico. En las situaciones de emergencia todos —laicos y pastores— somos por igual y principalmente seguidores de Jesús. Las situaciones de emergencia y de urgencia son un buen test para probar hasta qué punto hemos asimilado debidamente una jerarquía de valores correctamente centrada en el valor absoluto del Reino.

2.4. ¿Obras "propias" de la Iglesia u obras propias del pueblo?

Las "obras propias" se justificaron históricamente apelando a la necesaria "suplencia" por parte de la Iglesia en una sociedad en la que el Estado no podía atender a todas las necesidades, especialmente a las de los pobres. Dichas obras se convirtieron en parte en vehículo de los intereses de las clases dominantes y en medio de vinculación efectiva de la Iglesia con dichos grupos dominantes. Por otra parte, los enormes intereses que estas obras ponen en juego acaban identificando a la Iglesia con unos intereses "eclesiásticos" que no son precisamente "eclesiales".

Si bien la "suplencia" de la Iglesia pudo tener su sentido en sociedades cuya autoridad no se sentía realmente representante de los intereses de los pobres, no tiene ya sentido en una sociedad revolucionaria en la que es el pueblo —los pobres organizados— quien toma la riendas del poder y protagoniza la construcción de una nueva sociedad a la medida de las necesidades de los más débiles, de los secularmente oprimidos a pesar de todas las beneficencias de la suplencia eclesiástica. En una sociedad nueva los centros "privados", incluso los de la Iglesia, podrían ser simplemente una forma velada de sectarismo o elitismo, donde los cristianos de una determinada extracción social podrían perpetuar su práctica de mantenerse en guetos separados, en vez de incorporarse a las estructuras populares y compartir la condición común de los ciudadanos, siendo así fermento en la masa. Por otra parte, un clero y unos religiosos que no supieran trabajar y ejercer su misión sino a través de sus "obras propias" no serían verdaderos pescadores de hombres, sino solamente "propietarios de peceras".

2.5. Nuevo planteamiento de los derechos de la Iglesia

La principal libertad que la Iglesia debe reclamar para sí es la libertad de ponerse al servicio de la justicia, de los pobres, del pueblo, para construir en la historia una sociedad cada día más cercana a la utopía del Reino de Dios, para defender la vida y la paz sin ser perseguida ni martirizada como lo está siendo en tantos regímenes dictatoriales y capitalistas a lo largo y ancho de América Latina. La principal libertad a la que la Iglesia tiene derecho (y deber) es pues esa, la libertad para realizar su servicio al Reino, y no tanto el sacar las procesiones a la calle o tener medios propios de comunicación, sin negar que esto pueda ser legítimo o hasta conveniente. "Los cristianos no pueden tener otro anhelo mayor que el de

servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy" (GS 93). "La Iglesia no reivindica para sí otra autoridad que la de servir a los hombres con amor y fidelidad" (AG 12).

Si la Iglesia hace suyos los derechos de los pobres no podrá defender como suyos intereses contrarios a los del proyecto de los pobres. Los intereses de las "obras propias" y de los centros "privados" que pudieran ir contra los intereses del proyecto del pueblo podrían ser intereses muy eclesiásticos pero quizá poco eclesiales, y ciertamente nada evangélicos.

2.6. Las nuevas fronteras misioneras de la evangelización

En una situación revolucionaria se plantean a la Iglesia nuevas fronteras misioneras, nuevos campos sin roturar. Más allá de cualquier pastoral convencional común a todos los lugares donde hay seres humanos, una situación revolucionaria plantea a la Iglesia nuevas y más desafiantes urgencias misioneras, a saber: la urgencia de evangelizar al mundo entero mostrando la convergencia entre las aspiraciones de liberación de los pobres y la Buena Noticia del Evangelio, la compatibilidad entre el movimiento popular y el impulso liberador de la fe, la viabilidad cristiana de una revolución que no contradiga la fe del pueblo.

Es urgente mostrar al mundo el rostro nuevo de una Iglesia reconciliada con los pobres, encarnada en su mundo y en sus aspiraciones, desmarcada inequívocamente de los que han sido y siguen siendo sus opresores, una Iglesia que repare humilde y compungidamente sus pecados históricos de connivencia con los opresores seculares, una Iglesia en este sentido revolucionada y revolucionaria.

Una sociedad revolucionaria es un lugar privilegiado para que la Iglesia adquiera y muestre al mundo una visión ecuménica integral (más allá de las confesiones cristianas o religiosas), para que reconozca y discierna críticamente los valores éticos y teologales, los signos de la presencia del Reino en la práctica revolucionaria de los pobres, en la ofrenda de la vida de tantos héroes anónimos que han arriesgado su vida y de tantos otros que la han dado efectivamente.

Una situación revolucionaria es un lugar privilegiado para que la Iglesia salga al encuentro de los "buenos samaritanos", de los "santos ateos" (Mt. 25, 31ss.), no para considerarlos chauvinísticamente como "cristianos anónimos", ni para arrogarse el mérito de una lucha en la que no participó debidamente, sino para sumar humildemente su esfuerzo a la lucha de los pobres por el advenimiento de un mundo mejor, en convergencia con el acercamiento del Reino. Es un lugar privilegiado para que la Iglesia se encarne como Jesús entre los pobres, no sólo haciéndose pobre ella misma, sino haciendo también suyas las aspiraciones de los pobres, reconociendo los valores salvíficos que se encuentran fuera del recinto visible de la Iglesia (Vaticano II: UR 3, LG 8, AG 9) y colaborando gustosamente con quienes buscan idénticos fines (*Ibid.*, GS 43, 16, 57, 92, 93).

2.7. La pastoral de la frontera

Sólo los que no han vivido de cerca la revolución ignoran que se trata de un cambio sustancial, de un salto cualitativo. Sólo ellos ignoran que no convivimos en la misma era, aunque estemos en el mismo siglo. Y sólo ellos pueden pensar que el lenguaje, las categorías, los problemas y sus soluciones son comunes para todo el mundo. En la revolución se plantean situaciones nuevas, problemas inéditos, desafíos antes impensables. Seguir aferrados al lenguaje, a las categorías, a la liturgia, a las respuestas de siempre en una situación enteramente nueva, sería por parte de la Iglesia un grave pecado contra el Señor de la historia que se encarnó en ella.

2.8. La pastoral de la consolación

Con la instauración de la revolución queda suprimida la libertad de explotar a los demás. Queda abolida la persecución a los que denunciaban dicha libertad. Queda proclamada la libertad de proclamar la justicia y de realizarla. Se rescata la paz de los pobres. Pero el mundo es más amplio que un solo país revolucionario, y la persecución que antes ejercían al interior los viejos opresores pasa ahora a ser ejercida por los opresores internacionales. El bloqueo, las pasiones de todo tipo, y la agresión militar, cargados de sangre y muerte, son el nuevo precio a pagar por la libertad. Viudas, huérfanos, madres de caídos, familiares enlutados... son destinatarios urgentes de una pastoral de la consolación que la Iglesia ha de articular incansablemente. Hacer valer la fuerza de la esperanza que el pueblo lleva dentro de su dolor, rescatar y expresar el sentido cristiano y los valores humanos y evangélicos que tiene la lucha por la vida y la defensa del proyecto de los pobres organizados, la calidad evangélica del amor que da la vida por aquéllos a quienes ama... son dimensiones esenciales de esta pastoral de la consolación.

2.9. Una nueva actitud frente a un nuevo poder

Después de una secular historia de opresión puede ser difícil imaginar siquiera la posibilidad de un poder que no sea opresor. Jesús mismo partía de aquel supuesto: "saben ustedes que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen" (Mt. 20, 25). Pero también tiene la esperanza de que pueda ser de otra forma:

> ... no será así entre ustedes; al contrario el que quiere subir, sea servidor de ustedes, y el que quiera ser primero, sea su esclavo. Igual que este Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos *(ibid.)*.

Para él la autoridad debe ser servicio. "La palabra 'jerarquía' no aparece en ningún lugar del nuevo testamento, como tampoco la realidad

a la que se refiere" (J. Blank). Jesús no quería una "jerarquía" (poder sagrado), sino una "ierodulía" (servicio sagrado).

La Iglesia ha de estar abierta a la posibilidad histórica de un poder que no sea de dominación, sino de servicio; un poder que no sea opresor, sino liberador; un poder no oligárquico, sino popular, ejercido y hegemonizado por el pueblo (por los poderes organizados). Y esta posibilidad es la que pasa a ser realidad (con los fallos y limitaciones inherentes a toda obra humana) en una revolución popular. En esa situación la Iglesia ha de distinguir necesariamente entre un poder opresor y un poder popular. Lo contrario sería antievangélico. No puede confundir fanáticamente el profetismo con la oposición sistemática al poder por sí mismo, al margen de que ese poder esté a favor o contra el pueblo. La profecía consistirá tanto en denunciar lo que oprime al pueblo como en apoyar lo que lo libera, y éste último ha de ser el caso del poder popular, si es verdaderamente tal.

La opción por los pobres que en América Latina se traduce operativamente —entre otras dimensiones— en una relación de oposición profética a los poderes que oprimen a los pobres, se traduce en las situaciones revolucionarias en las que el poder es verdaderamente popular en un apoyo a ese poder que sirve realmente a la causa de los pobres, a ese poder que ha hecho políticamente operativa la opción por los pobres.

Este apoyo, lógicamente, no ha de ser acrítico e incondicional, sino crítico y sujeto siempre a la reserva escatológica. Un apoyo crítico, es decir, que sepa discernir la presencia y la ausencia del Reino en las mediaciones concretas que se eligen para su realización. Y un apoyo sometido a reserva escatológica, es decir, consciente siempre de que toda mediación contiene y a la vez oculta el Reino, de que toda mediación no se puede identificar adecuadamente con el Reino, pero consciente también de que ello no la hace arbitraria o intercambiable con cualquier mediación, ni irrelevante de cara al Reino, sino que puede seguir siendo imprescindible y obligatoria.

La relación crítica con el poder popular por parte de la Iglesia (tanto de la jerarquía como de los cristianos todos) ha de tener un sentido de la ponderación respecto a cada elemento del conjunto, para saber distinguir lo esencial de lo accidental. Ha de tener un sentido de prudencia para saber no poner en peligro el bien del conjunto por la deseada perfección de los detalles. Ha de ser bien consciente de las implicaciones geopolíticas de una sociedad revolucionaria: los ataques de los poderosos transnacionales que querrán aprovechar cualquier resorte para combatir el proyecto de los pobres organizados, la esperanza con que los demás pueblos pobres miran a los lugares "ya liberados", las esperanzas también de las demás iglesias del continente que luchan profética y martirialmente por su liberación, etc.

2.10. La cruz del conflicto eclesial: dolorosa y fecunda

Sabiendo que este conflicto acompaña a la Iglesia antes y después de la revolución —aunque quizá con ésta se agudice aquél—, la Iglesia ha de

afrontar el conflicto evangélicamente, sin eludirlo ni acallarlo autoritariamente a base de criterios ajenos al criterio realmente central, que es el Reino de Dios. El criterio decisivo no ha de ser unirse ciegamente a los obispos, sea donde sea, en cualquier opción, sino unirse en el servicio al Reino que viene para los pobres. Ahí, y no en cualquier otro lugar, es donde han de reunirse todos, pastores y fieles, de cualquier corriente u opinión, sin que nadie imponga a otros el lugar o la opción donde hubiera de verificarse la unión. Es sólo el Reino quien tiene autoridad y poder de convocación para una unidad realmente cristiana. Toda otra unidad sería simplemente institucional o eclesiástica, pero no cristiana.

Que un grupo cristiano someta a crítica evangélica a la Iglesia, es decir, que un grupo cristiano, apelando al Reino, enjuicie a la Iglesia, a sus prácticas o a cualquiera de sus estamentos o grupos, es algo a lo que siempre se debe dar posibilidad y espacio, para que sea posible la profecía también al interior de la Iglesia. Y la respuesta cristiana a esa profecía no consiste en acallarla, condenarla o excomulgarla, sino en dialogar y discernir con el evangelio en la mano, con el modelo del Jesús histórico, con el criterio supremo del Reino, con la óptica por los pobres, y no con otros criterios o con el simple argumento de autoridad, esgrimido por una de las partes como arma arrojadiza para evitar precisamente el diálogo y el discernimiento.

Los cristianos que por este seguimiento de Jesús y por la lucha por su causa en la línea de todo lo que venimos diciendo son acusados de dividir a la Iglesia y de introducir en ella el conflicto, deben reconsiderar su actitud con oración y discernimiento, confrontándose más y más con el modelo del Jesús histórico. Pero si después de esto consideran en conciencia que no están haciendo otra cosa que tratar de aplicar el seguimiento de Jesús a la situación histórica concreta que les toca vivir, no deben echarse atrás, sino que deben hacer valer su palabra con humildad y valentía profética, interpelando al conjunto eclesial para un nuevo discernimiento acerca de las mediaciones concretas que se han de elegir de cara a responder más adecuadamente al Reino que viene. Puede ser que con ello en efecto, estén dividiendo a la Iglesia, pero si esa crítica procede de una conciencia que busca sinceramente una mayor fidelidad de todos a la buena noticia para los pobres, la división puede ser bienhechora para la Iglesia, como el camino inevitable para pasar de una unidad falsa y no cristiana a la unidad en torno a los intereses del Reino y de los pobres.

Cuando un cristiano se siente escandalizado por el retraso de la Iglesia o por la clara postura contra los pobres que pudiera adoptar un grupo de Iglesia o incluso su jerarquía, esto no debe llevarle al desánimo o a la claudicación, o a la falsa conclusión de que la Iglesia no tiene ninguna importancia si verdaderamente se lucha por el Reino, a la deserción en una palabra. Debe más bien seguir luchando en la misma línea manteniendo claramente su pertenencia eclesial y reivindicando la legitimidad de su postura, basada en los criterios superiores del evangelio, más importantes que los usuales criterios de la disciplina eclesiástica, los cánones o la

obediencia ciega al obispo. Precisamente uno de los gestos mayores de infidelidad a la Iglesia puede ser el rendirse al desánimo ante la actitud retardataria de otros o ante las tensiones del conflicto.

III. Modelos de iglesia. Radiografía de las iglesias frente a la revolución triunfante*

Es habitual decir que en el conflicto eclesial de Nicaragua las diferencias no son teológicas sino políticas. Ello hay que entenderlo en el sentido de que no hay por medio ninguna afirmación dogmática que alguien pretendiera negar o poner en duda. Pero no hay que entenderlo en el sentido de que no hubiera diferencias en los planteamientos teológicos de los diferentes grupos de cristianos. Existen esas diferencias. Existen diferentes "modelos de Iglesia" en Nicaragua.

Por otra parte, aunque la forma más sencilla de presentar los conflictos es la bipolar, y aunque sea muy práctico clasificar las variaciones en unos pocos modelos, la realidad es más compleja y diversificada, sin que existan en ella realizaciones concretas de modelos puros, abundando más bien las realizaciones intermedias, las mezclas a veces inclasificables. En todo caso, no por eso son inútiles los intentos de clasificación e iluminación de la realidad, siempre que se tenga en cuenta, con una buena dosis de comprensión, la distancia que media entre la realidad y cualquier intento de formularla por escrito.

Cuando hablamos de modelos de Iglesia estamos haciendo referencia al modo de proyectarse las diferentes formas de organización (jerarquía, bases) e instituciones eclesiásticas con la sociedad civil, con el poder político y su relación con los diferentes intereses de clase en Nicaragua. Por supuesto, al hablar de modelos de Iglesia no hacemos referencia alguna a nuevas formas de interpretación del dogma. Con la expresión "modelos de Iglesia" nos referimos fundamentalmente a la proyección en la sociedad civil: tanto en lo cultural (escuela, medios de comunicación...) y social (familia, organizaciones sociales...) como en su relación con el poder político del Estado revolucionario y su comportamiento respecto al mismo proyecto popular.

Teniendo en cuenta estas advertencias quisiéramos pasar a describir aproximativamente tres grandes modelos eclesiológicos fundamentales bajo los que se pudieran agrupar las infinitamente matizadas realizaciones eclesiales de Nicaragua.

Configuramos estos modelos de Iglesia sin desarrollar todo lo que sería necesario su surgimiento histórico. Extraemos de la experiencia vivida a lo largo de estos ocho años tres grandes esquemas o configuraciones de la Iglesia en la sociedad. Damos por supuesto que la realidad es más rica

* Este apartado ha sido realizado en colaboración con Rafael Aragón Marina.

y dinámica, y que en muchas ocasiones resulta difícil de encasillar en esquemas rígidos muy elaborados.

Nuestro análisis se concentra en la realidad de la Iglesia Católica. Es fundamentalmente esa realidad la que queremos sistematizar en el presente estudio, aunque hacemos referencias ocasionales a las Iglesias protestantes.

1. Tres grandes modelos de Iglesia

1.1. Modelo conservador o de neocristiandad

Su característica principal es el uso que hace del poder político del Estado como mediación de su proyecto pastoral y de su acción evangelizadora y misionera. La Iglesia, en ese modelo conservador o de neocristiandad, necesita la mediación del Estado para proyectarse en la sociedad civil y ejercer así su misión. Es el modelo heredado de la colonia, que se ha ido acomodando en los distintos momentos de crisis y transformaciones políticas, sociales y económicas adoptando nuevas formas.

1.1.1. Análisis de la realidad

En este modelo de Iglesia conservador o de neocristiandad, la Iglesia no suele tener conciencia explícita o crítica de su propio análisis de la realidad. La Iglesia se considera como una instancia suprapolítica y proclama insistentemente que su misión no es política, sino específicamente espiritual. Como poder espiritual está por encima de las realidades políticas y las juzga e informa con sus orientaciones éticas. Por considerarse la última instancia de juicio sobre los valores éticos y espirituales, busca cómo influir en el poder político del Estado para orientar desde él la sociedad civil, en lo cultural con su presencia en la educación y en los medios de comunicación, y en lo social a través de la familia y de las organizaciones sociales. Por este medio intenta imponer la moral cristiana y la doctrina social de la Iglesia. A la vez busca también privilegios para crear sus propias instancias de influencia en la sociedad, muchas veces asumiendo funciones supletorias del Estado.

Este modelo de Iglesia siempre se ha manifestado reaccionario a todo cambio social y político, es conservador y profundamente anticomunista, y tiene inconscientemente su propia visión política, que coincide con la de las capas dominantes, con las que históricamente se ha sentido identificada y con las que normalmente se haya vinculada. En su análisis socioeconómico de la realidad, considera natural e incuestionable el orden establecido de la sociedad tradicional, la propiedad privada, la supremacía moral de la Iglesia sobre toda instancia social, los privilegios sociales debidos a la Iglesia para el libre ejercicio de su alta misión pastoral, etc. En su discurso

y enseñanzas no da mucha importancia a los temas sobre Derechos Humanos, libertad de expresión, participación política... Más bien predica y enseña a sus fieles el respeto a la autoridad constituida, la obediencia a las leyes constitucionales, etc., y es muy crítica con todo movimiento que propugne un cambio social o político. Se opone a todo movimiento popular y legitima el poder de las clases dominantes.

Por tener a su favor el pasado, está más unida al mundo simbólico religioso tradicional que convoca y moviliza a las masas cristianas menos comprometidas en lo político y social. En Nicaragua participan en estas prácticas religiosas muchos cristianos del pueblo sencillo que por tradición asisten a estas celebraciones religiosas claramente manipuladas por corrientes conservadoras con intereses políticos contrarrevolucionarios. En grandes sectores de esta población sociológicamente religiosa se da una gran contradicción en su conciencia: por un lado toman opciones políticas contrarias a las posturas oficiales de la misma jerarquía, y por otro lado participan sin conciencia crítica en celebraciones religiosas tradicionales políticamente tendenciosas e incluso abiertamente orientadas en contra del proceso popular. Ejemplo: la celebración de clausura del Año Mariano (agosto de 1988), donde el cardenal en su homilía atacó con un lenguaje simbólico bíblico al gobierno, las celebraciones el Congreso Eucarístico, las misas de recibimiento de Monseñor Obando después de ser nombrado Cardenal, las celebraciones de las fiestas patronales por él presididas, la tradicional procesión del Viernes Santo con la imagen de "la Sangre de Cristo", y la misa crismal del Jueves Santo, que se ha convertido ya en un tradicional espacio de confrontación de la jerarquía con el gobierno, sobre todo para hacer denuncias y críticas a la revolución ante la prensa internacional.

1.1.2. Visión teológico-eclesiológica

La salvación cristiana es vista como enteramente separada de la historia. De hecho, la historia, en este modelo eclesiológico, no existe. La salvación es estrictamente espiritual y transhistórica, y además individual. Por ello, la salvación se consigue mediante la pertenencia a la Iglesia a través de la recepción de los sacramentos y la práctica de una moral cristiana individualista y alejada del compromiso social y político.

La Iglesia tiene la hegemonía sobre los valores morales, sobre el sentido del mundo, de la vida humana y de la sociedad. Las "realidades temporales" sólo tienen valor en la medida en que están orientadas por las normas de la moral cristiana. No se plantea una "autonomía de las realidades temporales", que quedan siempre supeditadas al juicio valorativo de la Iglesia. Por todo esto ella trata de buscar una posición hegemónica en la sociedad civil, usando su influencia y prestigio a través del Estado como instrumento que le permite influenciar directamente la marcha de la sociedad toda.

1.1.3. Planteamiento pastoral

La acción más importante de la Iglesia es la administración de los sacramentos por los cuales la persona recibe la vida de la gracia, y la religiosidad popular como vivencia personal y manifestación colectiva de la fe. Tanto la práctica de los sacramentos como la religiosidad popular no van acompañadas de un proceso de evangelización o catequesis. Las celebraciones son muy ritualistas y centradas en el individuo, con poca participación personal y comunitaria.

La catequesis es fundamentalmente doctrinal y moral, dentro de un esquema de moralidad individual y ajena a todo compromiso social, lo cual propicia indirectamente una acomodación del *statu quo*. El dualismo es total entre las prácticas religiosas y la realidad social.

Todo lo que no tiene la *missio canonica* o el visto bueno de la autoridad jerárquica es malo y peligroso, y siempre es considerado con mucho recelo. Así, la visión del ecumenismo, por ejemplo, está limitada a las relaciones exclusivamente institucionales y con la aprobación de la jerarquía.

La organización eclesiástica es autoritaria y vertical, centralizada en el poder del obispo. El laico no tienen ningún papel en la estructura de la Iglesia. Su pertenencia a la Iglesia se realiza en la participación como simple fiel en la liturgia y en la colaboración con el ministerio jerárquico, en las manifestaciones tradicionales de la religiosidad popular o en la participación en cofradías y movimientos tradicionales. No tiene un rol que corresponda a una vocación propia como laico. La acción pastoral de la Iglesia en este modelo se apoya globalmente más en la institución que en la comunidad cristiana.

Este modelo está representado hoy en Nicaragua por un grupo más beligerante de obispos que hegemonizan la línea de la Conferencia Episcopal, rodeados de grupos de laicos de la burguesía tradicionalmente católica y unida a los partidos conservadores, incluso partidos que no están representados en la Asamblea Nacional por no haber participado en las elecciones del 4 de noviembre de 1984.

También se encuadraría en este modelo un amplio sector del clero diocesano y religioso de avanzada edad, nacional y extranjero, y la nueva generación de sacerdotes nicaragüenses que controlan los puestos importantes de la curia de Managua y dirigen o coordinan los movimientos laicales: cursillos de cristiandad, carismáticos, encuentros matrimoniales... Estos movimientos, aunque son acogidos por sectores del pueblo cristiano, están dirigidos y animados por la burguesía capitalina principalmente.

Para entender bien el conflicto religioso que se ha vivido estos años en Nicaragua y que perdura hasta hoy, hay que partir de una buena comprensión de esta forma de ser Iglesia y de su relación tanto con la sociedad civil como con el poder del Estado.

1.1.4. Actitud ante la revolución

Este modelo de verse la Iglesia a sí misma y de entender su relación con la sociedad está muy presente aún en Nicaragua. Para existir, la Iglesia, en este modelo, necesita no solamente convivencia, respeto mutuo y buenas relaciones con el Estado, sino aceptación, entendimiento y colaboración con él. La Iglesia necesita del Estado para sobrevivir y realizar su misión evangelizadora en la sociedad civil. Una mirada a la historia de las Iglesias en los países socialistas del este y en Cuba nos permite profundizar sobre este modo de verse y entenderse la Iglesia en su relación con la sociedad.

Ante la revolución este modelo de Iglesia adopta una actitud conservadora (y se convierte a su vez en portavoz de los sectores más conservadores), reaccionaria (se niega a abrirse a todo proceso de cambio) y contrarrevolucionaria (coincidiendo en sus propuestas con los sectores contrarrevolucionarios e imperialistas). Trata de no reconocer la legitimidad de la revolución, de su gobierno, de sus leyes... Considera reversible la revolución, y no oculta que su mayor deseo es que esta posibilidad se convierta en realidad. Muchas veces, sus gestos o actitudes frente a la realidad, y sobre todo sus declaraciones, convergen con la política norteamericana y legitiman sus estrategias.

Se considera la Iglesia —en este modelo— destronada cuando no ocupa un puesto hegemónico o ni siquiera de privilegio en la sociedad. Llega a considerarse perseguida cuando encuentra competencia y rivalidad en funciones que tradicionalmente ha detentado en exclusiva, lo cual ocurre, por ejemplo, cuando la revolución, por su propia dinámica, se convierte en fuente de valores y de inspiración moral. La jerarquía sufre en esa situación una fuerte crisis de identidad, se siente desplazada y lo achaca a persecución y a falta de libertad. En esa situación aprovecha momentos coyunturales para confrontarse con el gobierno revolucionario y crear conflictos que agravan la situación de cara a una posible salida y a un cambio de la situación. El conflicto se presenta siempre envuelto en apariencias pastorales aunque puede ser simplemente político.

El distanciamiento del proceso revolucionario frente a este modelo de Iglesia, las tensiones y hasta el rompimiento de las relaciones Iglesia-Estado en Nicaragua, son la base fundamental del conflicto religioso en el país. La revolución sandinista en su originalidad primera nace como un proceso laico y crítico frente al papel legitimador de los poderes establecidos que la Iglesia ha desempeñado en la historia. La revolución sandinista consolida su poder político después del triunfo distanciándose de este modelo de Iglesia y entrando en confrontación con los intereses que esta Iglesia representa. Por otra parte, en la revolución popular se hace necesaria otra experiencia de pastoral, de reflexión teológica, de vida cristiana... que abra la posibilidad de nuevas relaciones entre cristianismo y revolución, entre Iglesia de los pobres y proyecto popular, entre Iglesia y poder revolucionario, Iglesia y Estado. Esta posibilidad de una nueva

forma de ser Iglesia en un proceso revolucionario pone en crisis la existencia misma del modelo de cristiandad, más aún cuando el mismo poder político es revolucionario y popular. La reflexión teológica latinoamericana, la solidaridad despertada en muchas Iglesias del tercer mundo, de EE.UU. y de Europa, las expectativas de los teólogos de la liberación por un lado y de los movimientos populares por otro, es lo que agudizó el conflicto en la institución eclesiástica, que se siente amenazada en sus mismas raíces, en su misma existencia.

Analizando a fondo el conflicto vemos que el problema no radica en una contradicción entre cristianismo y revolución popular, sino entre revolución y poder popular frente a un modelo de Iglesia de neocristiandad que nació y se consolidó a lo largo de la historia. Los graves conflictos provocados por las relaciones Iglesia-Estado que hemos vivido en estos diez años y que todavía no han sido superados, tienen su explicación en las crisis de este modelo eclesial. En la medida en que el episcopado nicaragüense, apoyado por amplios sectores del clero nacional, religiosos y movimientos laicales agrupados y fortalecidos por el "plan pastoral", laicos muy identificados con partidos políticos de oposición e instituciones políticas y económicas contrarrevolucionarias se unen y se apoyan unos a otros, el conflicto se irá agudizando más y más, sobre todo en la diócesis de Managua. En el conflicto se da una convergencia entre los intereses de la Iglesia por una parte, que reclama el retorno a un modelo de sociedad superado pero en el que sean respetados "sus derechos", y, por otra parte, la propuesta de los partidos conservadores de oposición, sobre todo del partido socialcristiano, con el que muchos sacerdotes, religiosos y laicos de los movimientos colaboran en su trabajo político y pastoral.

Una simple mirada crítica al conflicto basta para observar que el problema en el fondo es más político que religioso, pues la Iglesia exige un modelo de sociedad y de gobierno que legitime sus intereses. Es ideológico, pues este modelo de Iglesia legitima la hegemonía en el poder de las clases dominantes y se identifica con los "valores" de esa clase dominante. Es conflicto de clases, pues no responde a las necesidades de las mayorías populares y a los problemas históricos de la sociedad latinoamericana: pobreza, tierra, salud, educación... Es teológico, pues la realidad que vivimos plantea la necesidad de un acompañamiento pastoral distinto, y exige una iluminación nueva de esa realidad a la luz de la palabra revelada. Es eclesial y eclesiológico, puesto que la exigencia mayor que surge en este proceso es buscar la posibilidad de vivir la fe en un nuevo modo de ser Iglesia, de ser Iglesia de un modo más cercano a los intereses de los pobres y más radicalmente al servicio del Reino. Y es sobre todo un conflicto cristiano, pues ante los problemas de la sociedad se evidencia la necesidad de conversión que tiene la Iglesia para situarse más evangélicamente en el camino de Jesús, encarnado en el mundo de los pobres, siempre al servicio del Reino.

En una sociedad como la nicaragüense este problema no tendrá fácil solución mientras los sectores más conservadores de la jerarquía y del

pueblo cristiano sigan pensando su misión y su modo de ser cristianos sobre el modelo de una Iglesia de neocristiandad. Más bien presentimos que esta convergencia entre los intereses conservadores de la Iglesia y los intereses políticos de las clases desplazadas del poder por la revolución va a convertir a la Iglesia en el espacio de convocación política contra la revolución popular y contra el gobierno sandinista, jugando así la Iglesia el papel de un partido político más de la oposición, identificado también con los intereses de los sectores desplazados. Y en la medida en que los partidos políticos se sientan debilitados, ella misma puede jugar el papel de partido político de oposición, al estilo de la Iglesia polaca, por ejemplo.

El pueblo sociológicamente religioso, por falta de preparación y formación, está confundido. Ello se manifiesta muchas veces en una práctica religiosa tradicional en clara contradicción con su compromiso político. Muchas veces se observa un gran desnivel entre su conciencia política avanzada y su participación en celebraciones religiosas cargadas de ideología tradicional y de matices políticos contrarrevolucionarios. Cuando la persona experimenta el conflicto entre su opción política y su práctica tradicional religiosa puede llegar a rechazar esta práctica, o caer en un estado de indiferencia o incluso a tomar actitudes agresivas contra toda manifestación religiosa, sobre todo si en los momentos de crisis no ha sido acompañada con una pastoral adecuada a la nueva situación.

1.2. Modelo renovado

Lo que vamos a describir aquí como modelo de Iglesia renovado, está muy unido a todo el proceso de renovación pastoral y teológica que se dio a partir de los años sesenta. En esta década comienza una crisis en las estructuras de cristiandad latinoamericanas y en la Iglesia que estaba ligada a ellas. Esta crisis, por otra parte, está unida a la crisis estructural del sistema capitalista.

De esta crisis surgen dos posibilidades: o bien la formación de una nueva cristiandad que se reacomoda en la nueva fase del proyecto del capitalismo, lo que puede representar hoy, por ejemplo, el modelo teológico legitimador del proyecto político neoconservador apoyado por el Instituto para la Democracia y la Religión en Estados Unidos, o bien la desarticulación definitiva de la cristiandad para dar surgimiento a un nuevo modelo de Iglesia: la Iglesia liberada de los pobres.

A casi treinta años de distancia (diez de ellos de revolución) no podemos hacer una evaluación optimista. Aunque el resultado de la segunda propuesta fue recibido con mucho entusiasmo en los primeros años del proceso revolucionario, hoy creemos que la experiencia de ese nuevo modelo no se ha dado en un proceso homogéneo, sino en un proceso dialéctico con fuertes contradicciones entre los dos proyectos que han ido generando en la misma sociedad dos modelos de Iglesia: un modelo de Iglesia renovada, por una parte, y por otra un modelo de Iglesia liberadora, aún no

consolidado en la sociedad nicaragüense. Con frecuencia estos dos procesos se dan entrecruzados y es difícil definir quién es quién, dada la complejidad de los acontecimientos y de la realidad que vivimos en Nicaragua.

Estos dos modelos se viven en un proceso de crisis prolongada del sistema, que afecta a la Iglesia y que sobre todo ha abierto la posibilidad del surgimiento de un nuevo sujeto histórico, capaz de vanguardizar los procesos de transformación social, política y económica. En Nicaragua este sujeto histórico tomó el poder político en el triunfo de la revolución en 1979. Con este hecho se da un salto cualitativo en la organización de la sociedad política y civil por la hegemonía de las clases populares en este proceso. Este será el hecho mayor que da origen a los nuevos conflictos entre Iglesia y Estado, entre Iglesia y revolución. El triunfo revolucionario, en efecto, plantea un nuevo modo de relación de la Iglesia con la sociedad civil y un nuevo modo de relacionarse ahora con el poder político, el Estado revolucionario, un Estado revolucionario visto por unos como ateo y contrario a los intereses de la Iglesia, y visto por otros como un instrumento necesario para asegurar el proyecto popular y revolucionario, que por estar orientado a responder a las necesidades básicas de las mayorías pobres es visto también como una oportunidad de gracia para realizar una acción liberadora más cercana al Reino de Dios.

1.2.1. Análisis de la realidad

Este modelo nace en América Latina dentro de un proceso de adaptación de la Iglesia a una nueva realidad. Es el tiempo de los populismos y del nacionalismo junto con la ayuda al desarrollo. En este tiempo la Iglesia pasa de una fase de confrontación contra el liberalismo laico que la había desplazado de su hegemonía en la sociedad a la colaboración con las nuevas corrientes populistas abiertas al campo del desarrollo, donde la Iglesia encuentra un espacio nuevo para su presencia en la sociedad. Este proyecto permite también una ruptura con las clases dominantes históricamente ligada a la Iglesia y una apertura a las clases medias y sectores populares que se incorporan al movimiento político de esta década de los sesenta.

De una Iglesia en lucha contra el liberalismo laico se pasa a una Iglesia en lucha contra el subdesarrollo. De una Iglesia romanizada, centrada sobre la moral familiar y la ética individual, se pasa a una Iglesia abierta a los problemas sociales: el hambre, la salud, la tierra, el analfabetismo...

Este movimiento latinoamericano coincide en Nicaragua con el nacimiento del Frente Sandinista de Liberación Nacional, en los años 60-61. También, con el despertar de la Iglesia conservadora a todo movimiento de renovación eclesial, bíblico, litúrgico y pastoral, que viene del exterior animado por la renovación conciliar y por toda una corriente de pastoral latinoamericana.

A diferencia de lo que ocurría en el modelo anterior, en este modelo la Iglesia abre los ojos a los problemas de la sociedad, pero no siente la

necesidad de adoptar soluciones de cambio de estructuras, sino de cambio de actitudes morales, junto con ayudas al desarrollo. Ante la pobreza, el subdesarrollo, la miseria... no se trata de cambiar las estructuras, sino de cambiar a las personas para que sean buenas y para que siendo buenas funcione mejor la sociedad y se evite en lo posible esa situación lamentable. El sistema no es malo; simplemente tiene fallas que hay que subsanar, lo cual por otra parte es natural. El análisis de la realidad es el que clásicamente se llama "funcionalista". El desarrollo es considerado como un proceso rectilíneo de la historia, sin rupturas, desde las pautas dadas en los países desarrollados del primer mundo.

Esta Iglesia promueve proyectos de desarrollo y participa en ellos en buen entendimiento con los gobiernos populistas y nacionalistas, encontrando así un modo de proyección en la sociedad y de compromiso en la solución de los problemas latinoamericanos. Del conservatismo, la Iglesia evoluciona al socialcristianismo, al reformismo, al desarrollismo. Esto se logra en alianza con las clases dominantes abiertas a la modernización técnica y al desarrollo, que controlan el poder del Estado. Es un populismo que permite incorporar sectores de la clase media y popular sin romper la alianza con las clases dominantes, en un proyecto interclasista.

En Nicaragua este movimiento fue importante, pues en medio de él nace el compromiso cristiano con la revolución. La Iglesia en los años más duros de la dictadura somocista se convirtió en el "espacio social de convocación, apoyo y animación" de todo este movimiento desarrollista de inspiración socialcristiana. En este movimiento muchos grupos y organizaciones pastorales darán un salto cualitativo y pasarán a la militancia política y revolucionaria en el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Con este salto cualitativo el movimiento desarrollista sufre una gran crisis y se divide. Muchos cristianos pasarán a engrosar las filas del movimiento popular.

En este paso a la militancia política de los cristianos en el movimiento revolucionario, tanto de los sectores populares que participan en las CEB's, pastoral juvenil, delegados de la Palabra, etc., como de los movimientos cristianos animados por la burguesía que se hace revolucionaria, está la raíz de la crisis y del conflicto eclesial, crisis que enfrentará a los dos modelos de Iglesia: por un lado el renovador, unido a proyectos populistas y desarrollistas, y por otro lado nace un modelo de Iglesia liberadora comprometida con el proyecto político de los pobres, inserta en las luchas revolucionarias vanguardizadas por el nuevo sujeto histórico: las clases populares.

1.2.2. Visión teológico-eclesiológica

En este modelo la Iglesia insiste en la conversión del corazón o el cambio de las personas más que en los aspectos sociales o el cambio de estructuras.

Frente al modelo conservador que fundamentaba su acción pastoral en la religiosidad popular sin evangelización, el modelo renovado propicia un proceso de evangelización que desemboca en una moral de actitudes individualistas y en la participación comunitaria de los sacramentos y de toda la vida intraeclesial. Se trata realmente de un proceso de renovación: renovación litúrgica, catequesis bíblica, renovación de la predicación, aparición de nuevos movimientos religiosos, insistencia en el aspecto comunitario. Sin embargo, esta renovación está planteada todavía como intraeclesiásticamente: la visión bíblica se enriquece con los descubrimientos exegéticos y científicos, la liturgia se traduce y se embellece, la teología adopta nuevas filosofías (personalismo, existencialismo) e incluso utiliza la antropología y la psicología. Esta renovación responde más al modelo eclesiológico que surge del Concilio Vaticano II para dar respuesta a los desafíos que los cristianos encuentran en la realidad del mundo desarrollado y a las nuevas corrientes filosóficas de esta cultura del primer mundo, pero no afronta la realidad propia de los pueblos del tercer mundo ni responde a sus problemas. Se trata simplemente de lo que a nivel de Iglesia universal se ha llamado "renovación conciliar", que mira como realizaciones paradigmáticas a las del primer mundo europeo.

Se redescubre la historia de la salvación, que pasa a ser una dimensión fundamental de la visión teórica de la renovación, pero se sostiene siempre que hay dos historias que no se deben confundir.

Se supera la actitud de confrontación con la cultura moderna y se habla de una salida al mundo en espíritu de diálogo (Gaudium et Spes), pero el interlocutor de la Iglesia en este diálogo es el primer mundo, el mundo del ateísmo y de la modernidad ilustrada; el tercer mundo y el mundo de la pobreza y de la opresión no es todavía considerado.

Por ello, no se descubre la misión profética de la Iglesia. Se insistirá mucho más en la dimensión comunitaria de la fe. Se hace una relectura de todo el capital cristiano en clave histórico-salvífica, personalista, existencialista... A pesar del diálogo con el mundo la Iglesia sigue en unos planteamientos todavía eclesiocéntricos.

1.2.3. Planteamiento pastoral

La mediación pastoral fundamental es la catequesis renovada que desemboca en una práctica sacramental, vivido todo ello dentro de un espíritu comunitario conciliar. Se abandona un tanto la religiosidad popular, a la vez que se le considera como forma primitiva que ha de ceder el paso a las nuevas prácticas religiosas renovadas por el Concilio Vaticano II.

El campo propio de la Iglesia es la pastoral: lo político nada tiene que ver con lo específicamente pastoral. El terreno político es tarea específica de los laicos. Aunque es cierto que en los documentos conciliares se entrevé una perspectiva más avanzada, de hecho, en la práctica pastoral, éstas

son las actitudes pastorales y políticas sostenidas por "la Iglesia oficial". Los laicos deben comprometerse en proyectos de inspiración cristiana...

De hecho, la acción pastoral y la vida de la Iglesia en este modelo está libre de su dimensión política. Los temas más frecuentemente utilizados serán los de los derechos humanos, las libertades de expresión, de pensamiento, de conciencia *(Pacem in terris)*... sin entrar nunca en la dimensión socio-estructural: la justicia, las causas de la pobreza y del subdesarrollo como un fenómeno de retraso social, político, económico, cultural... y plantea la solución de los problemas en un proceso de desarrollo dentro del mismo proyecto capitalista, sin rupturas ni cambios estructurales. Esta Iglesia favorece proyectos desarrollistas, en los cuales participa en buen entendimiento con los gobiernos, encontrando en esa su colaboración a la superación de las lacras sociales un precioso espacio social de acción. Con este tipo de planteamientos y de participación social de la Iglesia, resulta ser una pieza capital de legitimación del sistema y se identifica con las clases burguesas progresistas y modernizantes.

La Iglesia no entra pues explícitamente en el terreno de lo político, pero sí entra en el terreno de lo social, en la línea de la *Populorum Progressio,* entendida sin radicalismos. Ahí encuentra la Iglesia una gran plataforma pastoral a través de los proyectos de suplencia, de las "obras propias". Con ello la Iglesia cubre una obligación del Estado, al responder a las necesidades que el gobierno no soluciona. Ello propicia un buen entendimiento entre Iglesia y Estado. Se crea un movimiento de ida y vuelta: supliendo al Estado, la Iglesia legitima el proyecto social de aquél, y el Estado la favorece y privilegia posibilitándole sus "obras propias" (colegios, hospitales, medios de comunicación, ayuda para culto y clero...), lo cual conviene a la Iglesia para tener espacio social, presencia visible, influencia moral, plataformas pastorales...

1.2.4. Actitud ante la revolución

Antes del triunfo de la revolución, este modelo de Iglesia se va desarrollando progresivamente con sus propias contradicciones. Al principio se centra más bien en la renovación interna de la comunidad eclesial; sus intereses giran alrededor de las celebraciones litúrgicas, de la formación bíblica, de la integración de la comunidad cristiana como familia de Dios y de la conversión personal. En Nicaragua no hubo oportunidad para que este movimiento de renovación eclesial se incorporara a un proyecto populista, pues la dictadura no permitió ningún espacio de acción política a los partidos, sindicatos y otras organizaciones. Más bien es la Iglesia la que permite ese espacio de acción social y logra frente a la dictadura estimular y apoyar proyectos e instituciones no gubernamentales de desarrollo, para acompañar este proceso de renovación eclesial y de proyección social.

Este movimiento de Iglesia al principio ignora la existencia del FSLN y del movimiento popular. Se opone a la participación de los cristianos en la lucha armada, tiene miedo a la ideología revolucionaria...

Cuando el movimiento popular emerge en medio de la sociedad nicaragüense con más fuerza, los cristianos que participan en este movimiento de Iglesia renovada son temerosos y suspicaces. En el primer momento tienen que enfrentarse con los temas de la violencia armada, los derechos humanos, el anticomunismo, etc. La jerarquía, que no había abierto la boca hasta entonces frente a la violencia institucionalizada, critica ahora y condena "toda violencia, venga de donde viniere". Los obispos quieren adoptar una postura pretendidamente neutral y tienen miedo a ser utilizados o manipulados por el movimiento revolucionario. Tienen miedo a convertirse en "tontos útiles", dicen. Aconsejan y hacen llamados a la moderación y a la sensatez. Piden reformas al gobierno, pero no aceptan propuestas radicales. Se comprometen con el proceso de desarrollo, pero pretenden mantenerse distantes del campo político partidario. Miran con miedo a los movimientos revolucionarios, a la lucha armada, a las nuevas ideologías, al marxismo...

Este modelo de Iglesia tuvo antes del triunfo un amplio desarrollo y fue el espacio donde fueron creciendo los grupos cristianos más organizados y comprometidos en distintos campos de la pastoral que dieron un salto cualitativo en el compromiso político y la participación revolucionaria. Todo este movimiento jugó un papel importante pues permitió crear una pastoral de masas, de opinión pública y de compromiso social que ayudó mucho a la formación de la conciencia crítica de muchos jóvenes, miembros de las comunidades, obreros y campesinos, y abrió un espacio de colaboración y participación en el proceso revolucionario clandestino y en la insurrección popular.

Después del triunfo, muchos que participaron en estos movimientos se incorporaron al proceso revolucionario en las organizaciones populares, sindicales, en el partido... Otros, decepcionados del proceso o confundidos por las actitudes de la jerarquía, o, también, ganados por los movimientos conservadores, carismáticos, "neocatecúmenos", etc., se distanciaron de la revolución y, tomando actitudes mucho más conservadoras, son hoy la base social de los partidos conservadores y de la oposición contrarrevolucionaria, donde la Iglesia conservadora implementa su proyecto pastoral de restauración de la identidad cristiana según un modelo de neocristiandad.

Otros, sin embargo, buscan un distanciamiento tanto del proceso revolucionario como de la política conservadora y contrarrevolucionaria de los grupos más identificados con la jerarquía. Quieren más bien mantener un respetuoso entendimiento con el gobierno para ejercer sus trabajos, no sólo pastorales, sino también de proyección social en el campo del desarrollo, de la educación, de los medios de comunicación, etc., y a la vez que mantiene buenas relaciones y se alejan de toda sospecha ante la jerarquía de la Iglesia para no ser acusados como "Iglesia popular" y deslegitimados públicamente por su trabajo.

Los sacerdotes, religiosos, religiosas y algunos obispos distantes de la "política del cardenal" y más cercanos a este modelo eclesial, ante los

conflictos vividos durante estos años y la situación de desgaste moral y social que vive el pueblo de Nicaragua como consecuencia de la guerra y del bloqueo económico, han visto en los acuerdos de Esquipulas II la posibilidad de negociar un proyecto de gobierno más pluralista, no sólo respetuoso de las libertades políticas y de comunicación social, sino dispuesto a compartir el poder con la oposición en un proyecto claramente interclasista que permita crear condiciones de promoción y de desarrollo en el pueblo.

Las medidas económicas de febrero y junio de 1988, la reorganización de los CDS, la concesión de la distinción de "servidores de la comunidad" en su más alto grado al P. Schendel y al P. Rafael Fabreto, sacerdotes ambos insertos en proyectos claramente pertenecientes a este modelo de Iglesia y de sociedad, nos da pie para pensar que este modelo renovado va a tener mucho futuro en Nicaragua. Más aún, pensamos que si los sectores más recalcitrantes de la Iglesia fueran capaces de mirar sin prejuicios el proceso revolucionario, encontrarían caminos abiertos mucho más dignos y legítimos para oponerse a la revolución que la senda por la que han optado de alianza política con los sectores desplazados del poder político e ideológicamente más conservadores y reaccionarios, voceros muchas veces del mismo proyecto contrarrevolucionario de los "paladines de la libertad" de Reagan.

1.3. Modelo liberador

Este modelo surge en medio de todo un proceso de renovación pastoral animado por el nuevo espíritu que renovó la vida de la Iglesia después el Concilio Vaticano II, posteriormente fortalecido por las orientaciones pastorales del Episcopado Latinoamericano reunido en la Segunda Asamblea en Medellín, y sobre todo por la experiencia pastoral y la reflexión teológica que en los años sesenta nace en la Iglesia latinoamericana como fruto del compromiso con los pobres y de la inserción de muchos agentes de pastoral, religiosos y laicos en los sectores populares donde se da el despertar de la conciencia popular.

En Nicaragua nace y se consolida el FSLN como un movimiento revolucionario que vanguardiza la lucha contra la dictadura de Somoza y propone una transformación radical en el país. La convergencia del proyecto político del nuevo sujeto histórico con el movimiento de renovación pastoral hacen que se dé en Nicaragua una experiencia cristiana profundamente comprometida con el proceso popular y plenamente integrada a la revolución. La incorporación del análisis de la realidad al proceso de capacitación y a la toma de compromisos en las CEBs, y sobre todo la participación en los movimientos cristianos de jóvenes militantes en el proceso revolucionario, llevó a los cristianos a dar un salto cualitativo en el proceso de renovación pastoral: la opción política y la lucha revolucionaria.

Esta experiencia va configurando un nuevo modo de ser Iglesia en las CEBs de los barrios orientales de Managua (que nacen en el año 1966, animadas por la experiencia pastoral de San Miguelito, Panamá), así como en el movimiento de Delegados de la Palabra, celebradores laicos en las comunidades campesinas, movimiento que nace en Nicaragua inspirado en los celebradores de la palabra de Honduras, con un proyecto muy centrado en el liderazgo litúrgico catequético, y que posteriormente también se abre al trabajo social y de promoción humana y más tarde entra también al compromiso político.

Es importante mencionar el trabajo que realizaron en este proceso Escuelas Radiofónicas, el CEPA y la Comisión de Pastoral Rural, en la que participaba el P. Gaspar García Laviana, que decidió dejar el ministerio parroquial para incorporarse a la lucha revolucionaria. Muere en combate cerca de la frontera de Costa Rica el 11 de diciembre de 1978. El trabajo que estos grupos e instituciones realizaron en el campo fue muy importante en el proceso de formación y consolidación de la Asociación de los Trabajadores del Campo, una organización sindical campesina hoy unida al FSLN.

1.3.1. Análisis de la realidad

Este modelo de Iglesia surge en el momento de la superación de la teología del desarrollismo, con la llamada "teoría de la dependencia". Adopta un análisis de la realidad llamado dialéctico. El subdesarrollo es interpretado desde las nuevas teorías de las ciencias sociales latinoamericanas. El subdesarrollo es considerado no como un simple retraso respecto al capitalismo, sino como su consecuencia, es decir, como un capitalismo dependiente.

Este análisis parte de la realidad y del lugar social de los pobres. Se desmarca de la visión de la realidad de las clases dominantes, secularmente tenida como la única visión objetiva de la realidad. Es consciente de las mediaciones ideológicas, y adopta una postura crítica ante este tema. Descubre el carácter estructural de la injusticia y del conflicto social. Opta por los pobres. Opta por la superación del capitalismo, por el cambio radical del sistema. Apoya la causa popular y su movimiento organizado.

1.3.2. Visión teológico-eclesiológica

La visión teológica está marcada por el redescubrimiento de Jesús, el Jesús histórico, su causa, su anuncio del Reino, de la Buena Noticia para los pobres, del Dios Padre de todos que quiere que vivamos como hermanos y se compromete en la historia con el pueblo para construir un mundo nuevo de fraternidad.

Se hace una lectura encarnada e histórica de la fe y de la biblia. Se descubre la injusticia y la pobreza como pecado estructural, la justicia

como práctica del amor, la evangelización como proceso de concientización, la teología como reflexión crítica sobre la praxis de la fe, las ciencias sociales como nueva mediación teológica (en vez de la filosofía), la historia (la única historia) como el lugar de realización de la salvación cristiana hacia la escatología.

El análisis de la realidad descubre la imposibilidad de una neutralidad o de una pretendida apoliticidad. Por ello se es consciente de la proyección política de la fe.

Más a nivel eclesiológico, la Iglesia es concebida como pueblo de Dios peregrino por la historia, como pueblo, como base. Se acentúa el papel de los laicos, la gestión más democrática de la Iglesia, los ministerios laicales, la participación, las relaciones más iguales y fraternas...

Se supera el eclesiocentrismo, ante el descubrimiento del tema del Reino como tema absoluto: la Iglesia no es el Reino, sino que debe ponerse al servicio del Reino y debe sentirse perennemente en conversión hacia él. Tampoco la Iglesia es la única mediación del Reino: éste está presente y se desarrolla también por medio de otras muchas realidades humanas, por lo que ha de hacerse un planteamiento más amplio del ecumenismo. La Iglesia no debe poner al mundo a su servicio, sino que debe ponerse al servicio de la construcción del Reino en el mundo, y para ello ha de encarnarse en él como Jesús, y ha de insertarse en el mundo de los pobres, también como Jesús.

La Iglesia ha de proclamar la buena noticia para los pobres que Jesús anunció. Ha de hacer la opción por los pobres que hizo Jesús, desde el lugar social de los pobres, llevándola hasta sus últimas consecuencias, asumiendo las consecuencias del conflicto que se desata, como las asumió también Jesús. La Iglesia ha de asumir la función profética, crítica y martirial que le compete.

Surgen las CEBs como la expresión institucional (lo visible de lo carismático) de la experiencia de fe de los pobres; por eso es por lo que las CEBs están insertas en el movimiento popular. Se trata de un nuevo modo de ser Iglesia, y desde ese modo se cuestiona a toda la Iglesia.

1.3.3. Planteamiento pastoral

Se parte de la realidad y de las necesidades concretas. Se integra la pastoral de evangelización y la promoción humana, la evangelización y la concientización, la liberación y la salvación. Se acentúa el carácter comunitario de la fe y el compromiso de la comunidad con el proceso social y político. Se aceptan las implicaciones políticas de la pastoral. Se adopta la metodología de la educación popular.

La opción por los pobres se concretiza en opción por las clases populares y se vive en una inserción en ellas, produciéndose un proceso de "éxodo" hacia los pobres para vivir en medio del pueblo y compartir con él, lo que propicia un profundo cambio en muchos agentes de pastoral. La

Iglesia vive entonces la misma historia que los movimientos populares, y por eso vive una hora martirial... Tiene una relación positiva con los movimientos populares y conflictiva con los gobiernos antipopulares. Se valora más la función evangelizadora y profética que la sacramentalizadora, la ortopraxis más que la ortodoxia.

2. Los tres modelos de Iglesia en Nicaragua

Dentro del modelo conservador se encuadraría el sector más reaccionario del clero y algunos obispos. No todos ellos podrían inscribirse en este modelo.

Aunque, ciertamente, el Concilio Vaticano II no tuvo una honda repercusión en la pastoral de la Iglesia de Nicaragua, sí abrió un camino de renovación en un grupo de sacerdotes jóvenes, preocupados por una renovación pastoral de Nicaragua y sobre todo por dar atención pastoral a una juventud que surgía con clara conciencia política. Esta nueva generación, apoyada posteriormente en el nuevo impacto que causó dentro de la Iglesia nicaragüense la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano celebrada en Medellín, impregna a amplios sectores con nuevos aires renovadores, que caracterizaron la vida de la Iglesia en los años 68-79. Así, en los últimos años, no es tanto que no haya habido avances en la evolución y renovación de la Iglesia en Nicaragua, sino que, en estos sectores, ha habido un positivo retroceso hacia formas, usos, planteamientos, prácticas que habían sido superadas en el período de renovación conciliar.

También se inscriben en este modelo conservador movimientos como los de Kiko Argüello (abusivamente llamados en Nicaragua "los catecúmenos") y otros afines, que aunque nacieron en realidad en un modelo de Iglesia renovado y conciliar, en Nicaragua en estos últimos años han sido cooptados por los sectores más conservadores e introducidos en el modelo conservador, lo cual hace violencia a sus propios planteamientos originales fundacionales.

Los grupos políticos conservadores entran de lleno en este modelo de Iglesia, y aparecen ahora con un fervor religioso que nunca les caracterizó, debido a que este sector de la Iglesia y de la jerarquía se convierte en su mejor aliada y en su principal vocero.

Como expresión clara de este retroceso puede señalarse la pastoral de la religiosidad popular, minusvalorada y un tanto desatendida en el tiempo de la renovación conciliar, y rescatada en estos últimos años (apariciones de Cuapa, "secuestro" de la imagen de la Sangre de Cristo, reiniciación de prácticas desaparecidas, peregrinaciones a los santuarios más tradicionales, etc.) con unos planteamientos pastorales explícitamente conservadores y preconciliares.

También es importante destacar la política que ha seguido el Vaticano con las Conferencias de Religiosos, así como la implementación de un proyecto de evangelización del Celam para Nicaragua. Propuesto ya en los primeros meses de 1980, recibido con críticas y oposición en los primeros

años, poco a poco se ha ido imponiendo un trabajo pastoral realizado por los sectores más unidos a la jerarquía. Este proyecto ha sido reforzado con grandes celebraciones tradicionales: Año Mariano, Congreso Eucarístico, etc. Por otra parte, la presencia de una línea dirigida al control de la vida religiosa se ha impuesto con la elaboración de unos nuevos estatutos, que han convertido a la Confer en una institución de Superiores Mayores, con un fuerte control de todo lo que signifique inserción y opción por los pobres.

Todo este complejo movimiento "conservador" está inspirado en un fuerte espíritu de restauración de "la gran disciplina eclesiástica", de vuelta a la identidad y confesionalidad católica, como respuesta a todo movimiento de renovación y de apertura, de diálogo y de ecumenismo.

Todo este movimiento de restauración o de retorno a la disciplina, a la identidad católica, se hace sentir fuertemente en las formas de vestir y de relacionarse de la nueva generación de sacerdotes y seminaristas nicaragüenses, en los ritos litúrgicos de las grandes celebraciones, en las propuestas pastorales de la arquidiócesis de Managua, en las pocas publicaciones catequéticas y teológicas que surgen en el país.

Este es el ambiente más adecuado para que los sectores más conservadores tradicionalmente unidos a la Iglesia, encuentren en ella el terreno abonado para apoyarse y usar así los espacios religiosos y pastorales como plataforma de una oposición política al gobierno y a la revolución. Hay una convergencia entre proyecto político y retorno al modelo de neocristiandad. Sacerdotes jóvenes participan en seminarios y encuentros sobre temas de formación sindical con el partido socialcristiano (democracia cristiana) y con la CLAT, la coordinadora del sindicalismo socialcristiano en América Latina.

Esta convergencia con el socialcristianismo es hoy parte de una estrategia mayor en el campo político, militar y económico, estrategia que quiere ser legitimada como toda una corriente de reflexión teológica y de proyectos pastorales ya promovidos en el continente (revista *30 giorni*, proyecto "Lumen 2000", etc.).

Se podría decir que lo que hemos llamado "modelo renovado" es algo que en Nicaragua no ha cristalizado en una realidad eclesial suficientemente significativa. Podría haber cuajado en este modelo un amplio sector del clero nicaragüense que había asimilado profundamente la renovación conciliar y se entregó a ella con gran generosidad pastoral. Sin embargo, la confrontación ideológica que se dio en la Iglesia nicaragüense radicalizó las posturas y se obstruyó el espacio para una actitud de diálogo con la revolución. Así fue como por presiones de Roma y de la Conferencia Episcopal se desarticuló la Asociación del Clero Nicaragüense, ACLEN, que iba en esta línea.

En este modelo renovado y dialogante se inscribían también algunos sectores del clero nacional que estuvieron muy unidos a ACLEN, pero a causa del conflicto fueron marginados, pese a lo cual están trabajando eficientemente en algunas parroquias de la diócesis de Granada y Estelí.

Este es también el modelo en el que se enmarcaría un sector significativo de las iglesias evangélicas coordinadas entre sí después del terremoto de Managua en el año 1972 alrededor de un proyecto de promoción humana y de desarrollo, muy unidas a la solidaridad internacional de las agencias del primer mundo.

En la Costa Atlántica un amplio sector de los sacerdotes capuchinos, religiosos y agentes de pastoral laicos, y la pastoral en su conjunto, impulsada por los obispos, podría inscribirse en este modelo renovado, junto con otros sectores amplios animados por sacerdotes nicaragüenses y extranjeros más progresistas.

Dentro del modelo de Iglesia liberadora se agrupa la experiencia de las comunidades de base, ante todo. También de los Delegados de la Palabra. Estos nacieron como experiencia original dentro del modelo renovado, para posteriormente descubrir el ámbito de la acción social y finalmente la implicación política revolucionaria. Han pasado por la misma contradicción que toda la Iglesia de Nicaragua; unos derivaron a las organizaciones populares y gremiales campesinas; otros han sido controlados y llevados hacia un modelo de Iglesia más conservador mediante las presiones jerárquicas. En cualquier caso permanecen trabajando en la misma línea amplios sectores en el norte del país, Somotillo, Estelí y numerosos grupos dispersos acompañados por el CEPA.

También en la Costa Atlántica hay realizaciones pastorales dentro de este modelo de Iglesia.

En esta misma línea estarían los llamados "centros" de reflexión teológica y de desarrollo social en el país, algunas experiencias de pastoral juvenil, grupos de burguesía revolucionaria y de cristianos revolucionarios que trabajan en el gobierno. Y, finalmente, todo el esfuerzo de una mejor coordinación de la Iglesia de los pobres, animado por lo que significó de "insurrección evangélica" el ayuno de Miguel D'Escoto y el viacrucis por la paz y por la vida del año siguiente, fortalecida con la presencia de numerosas religiosas y nuevos agentes de pastoral laicos que han ido incorporándose al trabajo pastoral en los últimos años, sobre todo en los barrios nuevos de Managua y en las zonas campesinas más afectadas por la guerra.

3. Las CEBs y el modelo eclesiológico posrevolucionario

Particular interés puede revestir el itinerario seguido en estos años por la masa popular —aparte de los grupos populares más conscientes que desde los años sesenta se integraron en el modelo de las CEBs. La gran masa popular permaneció durante mucho tiempo anclada en el modelo conservador, identificada cristianamente sobre todo por las prácticas de la religiosidad popular. La renovación conciliar no ejerció demasiada influencia en ella. Sin embargo, la Asamblea Pastoral de 1969, la presencia de las CEBs, los movimientos sacerdotales, más la pastoral juvenil y el

movimiento de los colegios católicos... fueron creando una opinión pública favorable a la participación de los cristianos en la revolución. Carlos Mejía Godoy y su música, el grupo "Gradas", la Comisión Permanente de los Derechos Humanos de la que formaban parte el P. Fernando Cardenal y el P. Edgar Parrales (ambos dejaron después su puesto después del triunfo revolucionario para integrarse al nuevo gabinete de gobierno) y el P. Uriel Molina (que se retiró también para fundar el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso), las Escuelas Radiofónicas con los padres capuchinos y Radio Católica en sus mejores tiempos, Gaspar García Laviana, la postura crítica que Obando adopta finalmente frente a la dictadura, el papel que la Iglesia juega en los momentos más difíciles como espacio de convocación del pueblo contra la dictadura (por ejemplo, el "periodismo de catacumbas"), etc., llegaron a conmover definitivamente la religiosidad popular, que pasó a ser vanguardizada por los grupos más conscientes de la Iglesia de los Pobres.

Todo ello hizo que la masa del pueblo pasara directamente del modelo conservador a la participación revolucionaria. Esta incorporación de las masas a la revolución se dio sin contradicciones con su fe, pero también sin una conciencia verdaderamente revolucionaria, madura, tanto a nivel político como religioso. Eso es lo que explica la conflictividad y la confusión en un amplio sector del pueblo cristiano cuando pasó el entusiasmo del triunfo revolucionario.

A partir del año 1972, con el terremoto de Managua, la confrontación política se agudiza más y los cristianos han de afrontar continuamente los desafíos de la acción política. Son los años de encuentro de los cristianos en el proceso popular y revolucionario en todos los niveles organizativos. Las CEBs viven profundamente esta integración en la militancia política y asumen dentro de la Iglesia un puesto de beligerancia crítica y profética contra la dictadura, acompañando así el proceso del pueblo.

Esta integración limitó una acción pastoral directa sobre todo en la formación de nuevos agentes de pastoral y en la incorporación de nuevos miembros. La acción profética y su compromiso político absorbía la vida de la comunidad. Con el triunfo de la revolución los cristianos que han vivido esta experiencia se integran de lleno al proceso revolucionario y los mejores líderes entran a formar parte de la dirigencia en las organizaciones populares. Muchos han muerto en el camino.

Con el triunfo revolucionario entran en un proceso de crisis las CEBs. Por una parte pierden el liderazgo y la capacidad de convocatoria social, pues el pueblo organizado tiene sus propios mecanismos de trabajo y de participación en la formación de la nueva sociedad. Los líderes populares, muchos de ellos formados en las CEBs, se interesan más por la organización popular y revolucionaria, y poco a poco van distanciándose de la comunidad cristiana para asumir responsabilidades en la animación y coordinación de las organizaciones populares a todos los niveles. Por otra parte no se da un plan pastoral que acompañe este proceso de los líderes cristianos comprometidos con la revolución. Surgen nuevos desafíos de una experiencia

nueva sin puntos de referencia anteriores. Por ejemplo: ¿cómo plantear la relación de las CEBs con los movimientos populares en un proceso revolucionario en el poder? Se trata en efecto de una experiencia inédita, y en más de una ocasión se han cometido grandes errores, al no tener elementos de juicio para un acompañamiento pastoral.

Otro problema importante que surgió en este proceso nuevo y al que aún no hemos encontrado una respuesta adecuada (ni teológica ni pastoralmente) es la relación de las CEBs con el poder popular, o, en un sentido más generalizado, la relación de la Iglesia de los pobres con la vanguardia revolucionaria. La tentación de querer hacer un movimiento cristiano de izquierdas por una parte, y, por otra, el miedo a la relación de los cristianos con el poder político o con el poder popular, miedo a ser "manipulados" por intereses exclusivamente políticos, ha hecho que este problema no se haya afrontado con suficiente madurez y responsabilidad pastoral. En descargo de ello hay que decir que, en efecto, en este campo toda la problemática es nueva.

Todo esto, unido a las actitudes de los sectores más conservadores del clero y de la jerarquía, que ven en la participación de los cristianos en el proceso revolucionario y en toda relación con la revolución popular sospechas y recelos... pronto explotó en un gran conflicto que se mantiene aún vivo dentro de la Iglesia.

El camino recorrido no está exento de graves errores cometidos por unos y por otros. El gobierno revolucionario y las organizaciones populares con mucha frecuencia no han sabido afrontar los problemas —ciertamente delicados—, introduciéndose en campos específicamente religiosos o "manipulando" con fines claramente políticos algunas expresiones religiosas del pueblo, sin respetar el carácter propio de las comunidades cristianas.

Hay un problema que ciertamente no se ha reflexionado suficientemente: la dimensión política de la fe y de la comunidad eclesial. ¿Cómo orientar esta dimensión política de los cristianos en momentos tan delicados como los que hemos vivido en Nicaragua, dada la manipulación ideológico-religiosa tan fuerte que se da en el país? Este problema, aún no resuelto ni asimilado adecuadamente por los agentes de pastoral creó mucho malestar y trajo muchos conflictos en comunidades de base y grupos; algunos de ellos han desaparecido. Y todo esto ha influido gravemente en la marcha de las CEBs.

La revolución, como experiencia humana, resulta ser una experiencia totalizante: frente de valores, de sentido, de utopía, de tareas, de generosidad, de moral... En este sentido la revolución pasa a cubrir para muchos esa necesidad de sentido y de valores que antes era satisfecha únicamente por la comunidad cristiana y por la Iglesia como referencia religiosa. Esto es lo que hace —como hemos aludido anteriormente— que la jerarquía se sienta desbordada y como desplazada de su función, y es también lo que hace que la comunidad cristiana de base deje de tener la fuerza de convocatoria que tuvo en los tiempos preinsurreccionales.

A ello hay que añadir que, por el hecho de la conciencia explícita que se tiene de que el nuevo sujeto de poder es el pueblo, los cristianos se vuelven muy recelosos ante la posibilidad de duplicar o paralizar con "obras propias" de Iglesia lo que debe ser protagonizado realmente por el nuevo sujeto histórico popular, con lo cual una crisis de identidad y de sentido invade a no pocas instancias eclesiales. Así, en el fervor revolucionario de los primeros meses no faltaron agentes pastorales que precipitadamente pensaron haber descubierto que las CEB podrían quedar subsumidas en los "comités de defensa sandinista".

No cabe pues duda de que la situación social nueva que comporta la revolución implica una crisis dentro de la configuración estructural propia que un modelo de Iglesia adquiere en una situación social determinada. No en vano la revolución significa un cambio cualitativo y no en vano la Iglesia está llamada a encarnarse en su tiempo.

Ante esta realidad se puede reflexionar.

Las CEBs nacen en el movimiento popular como una expresión institucional de la eclesialidad. En el tiempo prerrevolucionario se da una convergencia entre el movimiento popular y el movimiento eclesial. Cuando triunfa la revolución se da un desplazamiento de intereses desde la comunidad hacia la revolución. La CEB ya no es necesaria para organizarse, porque el pueblo ya es el sujeto de la nueva sociedad y tiene sus propias organizaciones.

Es importante destacar dos problemas pastorales, que no se dan exclusivamente en Nicaragua, pues más bien responden a la experiencia general de las CEBs en el continente latinoamericano, sobre todo en los pueblos donde la participación de los cristianos en proyectos políticos concretos es un hecho diario. El primer problema viene de los miembros de las CEBs que pasan a la militancia política, ya sea en partidos o en movimientos populares, sindicales... asumiendo responsabilidades en la coordinación. Muchos cristianos que dan este paso encuentran que la comunidad ya no tiene sentido para ellos; en las reuniones de la comunidad les parece que se tocan temas secundarios, que no se tocan los problemas realmente urgentes...; sus inquietudes y opciones unidas ya al proyecto político o a la organización popular no se pueden compartir indiscriminadamente en la comunidad cristiana. La comunidad cristiana es un espacio de reunión abierto, muchas veces pluralista e indefinido políticamente. El militante ya no encuentra apoyo y sentido a la comunidad para fortalecer su nuevo compromiso. Para algunos, la comunidad no tendría capacidad para asumir verdaderos compromisos con los pobres en sus luchas políticas; se queda en proyectos de acompañamiento; "se quedan atrás", dicen.

Por otra parte, cuando estos cristianos quieren seguir en la comunidad, influenciando desde sus nuevas opciones, son rechazados como manipuladores, o simplemente se les acusa de trasladar los intereses políticos de su organización al terreno de la comunidad, y la comunidad por su parte se siente manipulada ante la entrada de problemas específicamente

partidarios. ¿Será que la comunidad eclesial no puede dar más de sí en este terreno? Y si la respuesta fuera positiva: ¿no es urgente buscar nuevas formas de pastoral popular para los cristianos que han dado el salto a la militancia política partidaria? ¿No será éste el gran desafío actual en Nicaragua?

Creemos que sí, que éste es el gran desafío para ayudar a que crezca la participación de los cristianos en el campo de lo político, de la militancia. Es el gran desafío para un cristianismo militante en la revolución. Aun no hemos reflexionado suficientemente como para dar una respuesta satisfactoria ante este problema pastoral. Y en Nicaragua el desafío es urgente, si es que queremos seguir afirmando que "entre cristianismo y revolución no hay contradicción".

Un segundo problema está unido a la metodología usada por las CEBs en sus reuniones y en su proceso de capacitación y de trabajo. Las CEBs son como pequeños grupos que han integrado a su vida el método ver-juzgar-actuar. Un método creado para trabajar con grupos especializados, con minorías. Ciertamente, en los pequeños grupos logra sus objetivos, pero no es un método para ganar a las masas ni para trabajar en una pastoral de masas.

Debido al carácter minoritario de este método de trabajo podemos afirmar hoy que las comunidades han perdido influencia en las masas, reduciéndose muchas veces a grupos un tanto elitistas dentro de la gran masa cristiana o sociológicamente cristiana, y perdiendo su liderazgo e influencia en la sociedad.

Se ha perdido la perspectiva social y de masas. Una revolución no se puede hacer sin la participación de las masas. Un cambio social radical no se logra sin esta participación. América Latina es un continente sociológicamente cristiano, un continente pobre donde la religión tiene un peso muy grande, y no se puede pensar en un modelo de Iglesia de minorías especializadas y selectas; hay que contar con las masas populares empobrecidas y creyentes. Las comunidades eclesiales de base no han encontrado caminos para este desafío. En Nicaragua a la gran masa la están ganando las sectas evangélicas, los movimientos "neocatecumenales" y carismáticos católicos, las prácticas de la religiosidad popular más tradicionales recuperadas últimamente por la iglesia conservadora. En América Latina el pueblo pobre está participando mucho en estos movimientos tachados de espiritualistas y alienantes que los cristianos de la iglesia liberadora no han sabido ganar.

Debemos reconocer que las comunidades eclesiales cometieron también sus errores, unos más grandes y otros más pequeños. El primero fue el desprecio de la religiosidad popular en los primeros años. Cuando la iglesia liberadora y las CEBs han querido integrar en su trabajo una pastoral de masas ha sido demasiado tarde. El espacio está ya ocupado por los movimientos pentecostales y carismáticos.

Otro error es que las CEBs han tratado a las masas populares con el mismo espíritu y sobre todo con la misma metodología que al pequeño

grupo de pastoral especializada, pidiendo a la masa los mismos resultados que se pide al grupo pequeño en términos de compromiso y de concientización ideológica. El radicalismo militante, la ideologización política y el método ver-juzgar-actuar se trasladaron a la pastoral masiva sin ningún juicio crítico ni pedagógico. Esto creó rechazos por parte de la gente y las comunidades quedaron reducidas a pequeños grupos sin gran influencia en la Iglesia ni en la sociedad.

Por otra parte, esto mismo puede explicar el crecimiento acelerado de los movimientos pentecostales, las frustraciones de sacerdotes y agentes de pastoral que ven reducirse el número de sus miembros en las CEBs sin lograr entrar en la gran masa cristiana. Ha faltado una pedagogía adecuada para el trabajo masivo con mensaje liberador, pero aún más ha faltado una visión objetiva y más realista sobre la misión del pueblo cristiano, sobre la misión de la masa pobre y creyente también en la Iglesia de los Pobres. El pueblo es el lugar necesario para buscar nuevos líderes en la comunidad, nuevos miembros. Hemos perdido esta dimensión popular.

Los miembros "fundadores" de las CEBs en los años sesenta llegaron a formar las CEBs a partir de su experiencia religiosa profunda vivida en un proceso de conversión personal inscrito primeramente en el modelo eclesiológico de la renovación conciliar, a partir del cual descubrieron posteriormente la acción social y el compromiso político. La pastoral que después se llevó a cabo se centró más en la lucha ideológica que se ha despertado en Nicaragua, fruto de la manipulación que sectores contrarios al proceso quieren llevar a cabo con el mensaje religioso, con sus símbolos tradicionales, el Papa y la autoridad eclesiástica. Estos conflictos han absorbido en más de una ocasión la vida de la comunidad eclesial, obligando a dejar en segundo plano el trabajo de acompañamiento pastoral y la formación de nuevos miembros de la comunidad desde la propia experiencia. Los conflictos con la jerarquía han llevado a las CEBs a luchar más por su legitimidad eclesial que a la implementación de un proyecto pastoral de crecimiento y de acompañamiento pastoral, sobre todo en los primeros años.

Todos los factores señalados pueden explicar el decaimiento de las CEBs en la situación revolucionaria (posterior al triunfo) en Nicaragua. El esfuerzo enorme que se ha hecho en estos años por reorganizarlas y revitalizarlas no se ha visto correspondido por los frutos que cabría esperar. Lo cual no debe ser interpretado como un fracaso, sino como un indicador de que quizá el camino correcto no vaya por ahí. Estamos en una etapa nueva de presencia y de acción que hay que descubrir con creatividad y discernimiento bajo el impulso del Espíritu. Ese es el desafío.

Hay otras experiencias que no conocemos suficientemente como para poder presentarlas en este trabajo. Por ejemplo, las CEBs en los barrios de Estelí.

De hecho en las ciudades no hay actualmente muchas CEBs dinámicas y creativas, sino sólo algunos grupos y restos de grupos. Los nuevos grupos que han surgido en los barrios nuevos con la participación

de nuevos agentes de pastoral incorporados después del triunfo y con un trabajo más centrado en una pastoral tradicional (celebraciones de la eucaristía dominical, catequesis, formación de pequeños grupos bíblicos, etc.) buscan crear un proceso de mayor integración entre la fe y sus celebraciones tradicionales con la realidad, con el objetivo de formar nuevas comunidades en estos sectores más pobres y populares de Managua. Apenas existen CEBs que aglutinen a hombres y mujeres que viven su fe dentro del proceso revolucionario, que tengan una militancia revolucionaria organizada y a la vez una dimensión profunda y dinámica en virtud de la cual se convocan para acompañar y revisar a la luz de la fe su compromiso... Lo que se da son más bien grupos de hombres y mujeres que se agrupan por su sentimiento religioso tradicional y que aceptan acompañar a la revolución, pero que cuando se asumen tareas o puestos de responsabilidad en las organizaciones populares se distancian de los compromisos específicamente pastorales y se ausentan de las reuniones de la comunidad.

¿Por qué?

Sería interesante aventurar —sólo aventurar, a la espera de nuevos discernimientos y otras aportaciones— algunas respuestas a esta pregunta. Quizá el ambiente de las CEBs ya no responde a las necesidades nuevas de una sociedad revolucionaria. Quizá no encontramos una metodología nueva para las CEBs en situación revolucionaria. Quizá no acabamos de encontrar la forma de ubicar correctamente la experiencia cristiana en relación con esa experiencia "humanamente totalizante" que es para muchos la revolución. Quizá nos están afectando más de lo que pensamos las consecuencias de las fallas y descuidos y desatenciones —antes señalados— de nuestra pastoral anterior. Quizá la revolución acelera un cierto proceso de secularización. También habrá que contar con la debilidad humana y las fallas del hombre, el cansancio, la pérdida del sentido de pertenencia... En todo caso pesa mucho la utilización que la jerarquía católica ha hecho de su autoridad institucional —con el peso incuestionable que tiene para muchas personas sencillas— para confrontarse con el modelo de Iglesia liberador, lo cual retrae y desconcierta a muchos. Muchos, ante la situación de conflicto, prefieren privatizar su cristianismo, para no contar con más dificultades en una vida social nicaragüense ya de por sí cargada con suficientes dificultades. Quizá el escándalo de una jerarquía católica que no apoya al pueblo ni denuncia la agresión que sufre ha hecho perder la fe en la Iglesia a muchos, especialmente a jóvenes y a revolucionarios. Quizá también ciertos dogmatismos marxistas de algunos cuadros intermedios y en algunos jóvenes que regresan de sus estudios en el extranjero...

Quizá el desafío mayor consista ahora en saber acompañar a tantos militantes que después del triunfo ya no encuentran lugar en la Iglesia, en la CEBs, por estar absorbidos por las tareas revolucionarias, por encontrarse incómodos en el ambiente de las CEBs, por el escándalo de la Iglesia... Lo importante no es reproducir el modelo exacto de lo que han sido las CEBs dentro de ese modelo eclesiológico liberador.

Se puede decir que, de alguna manera, la Nicaragua revolucionaria es también un laboratorio eclesiológico donde, ante el desafío de urgencias inéditas, se está buscando, al compás de las coyunturas de emergencia, fórmulas nuevas que todavía no se han encontrado. La Iglesia de los pobres de Nicaragua está roturando caminos nuevos, intentando modelos nuevos, sin modelos que copiar, y precisamente en condiciones nada favorables para poder hacer ese experimento eclesiológico con paz y serenidad.

En todo caso hay que señalar: que no tenemos un modelo definitivo para expresar la experiencia de los cristianos dentro del proceso revolucionario, experiencia que es mayor que los grupos y comunidades cristianas existentes antes del triunfo revolucionario. El pueblo, mayoritariamente creyente, participó en la insurrección y se incorporó al proceso después del triunfo en todos sus proyectos y organizaciones sin encontrar conflictos entre su fe y su práctica política. Este pueblo cristiano no ha tenido un acompañamiento pastoral adecuado a su nueva situación y a su compromiso político, más aún, ha vivido intensamente la conflictividad ideológica y el abandono pastoral de obispos y sacerdotes.

En la Iglesia de los pobres de Nicaragua hay una experiencia de cristianos revolucionarios, incontestable y legítima. En los primeros meses de la revolución se pensó que iba a ser una experiencia global de la Iglesia nicaragüense: esta expectativa fracasó, ciertamente, y su fracaso fue capitalizado por la jerarquía. Pero aun fracasado ese apoyo global de la Iglesia de Nicaragua, sigue en pie, legítimo e incontestable, el testimonio de la Iglesia de los pobres de Nicaragua.

Al terminar esta descripción sobre los modelos de Iglesia en Nicaragua, queremos destacar que el mismo proceso revolucionario con sus características propias de economía mixta, pluralismo político... deja un amplio espacio de acción para que distintas tendencias políticas e ideológicas, grupos sociales, organismos e instituciones no gubernamentales se manifiesten y actúen en la sociedad con sus propios proyectos. Esto hace también que la Iglesia de Nicaragua tenga la oportunidad de manifestarse en esta sociedad plural con diferentes modelos, ya se identifique con un proyecto político e ideológico o con otro. Más aún, el proceso que desencadenó Esquipulas II inició un período de mayor libertad de acción de los partidos e instituciones, y por lo tanto también una mayor posibilidad de acción de la Iglesia en sus distintas formas de relacionarse con la sociedad civil, de identificarse con los proyectos políticos e ideológicos, y por tanto de vivir una pluralidad de modelos de Iglesia.

En este momento lo más importante es que la Iglesia de los pobres sea un signo testimonial de una presencia profética de la Iglesia toda en medio del proceso revolucionario, propiciando espacios de encuentro y celebraciones, convivencias y reflexiones a la luz de la fe. Que esté presente en los momentos decisivos de la vida, muerte, movilización de los jóvenes... con una pastoral de acompañamiento. Que se creen espacios de "referencia simbólica" para el pueblo creyente y revolucionario. Que el pueblo cristiano y revolucionario pueda sentirse "afectivamente" acompañado

por sacerdotes, pastores, comunidades... y, sobre todo, que la Iglesia de los pobres esté presente en el proceso de formación de la nueva conciencia nicaragüense, en sus nuevas expresiones culturales, en la nueva ideología, aportando su experiencia y el testimonio de los valores evangélicos y cristianos.

Todo esto nos da nuevos elementos para no juzgar la Iglesia de Nicaragua como un proceso homogéneo y para no reducirlo todo a un conflicto entre cristianos obandistas y revolucionarios. La realidad es más compleja y responde a la misma complejidad política, ideológica y social que vive el pueblo de Nicaragua.

La Iglesia liberadora, profética o Iglesia de los pobres, que tiene una larga historia, ha sufrido graves problemas y conflictos, tiene una rica experiencia y ha echado sus raíces en medio de este proceso histórico. Su futuro dependerá del nivel de compromiso de muchos cristianos, y del mismo rumbo de la historia. El Espíritu Santo nos acompaña, aunque no sean siempre claros sus signos entre nosotros.

IV. La lucha por el verdadero Dios. Nicaragua, lugar teológico

Introducción

Se suele decir que las tensiones y conflictos que hay en la Iglesia de Nicaragua y en torno a ella son de índole política y no teológica. Pero esto es sólo medio verdad. Lo que se quiere decir es que en la base se ve que un sector de la Iglesia está con los pobres y otro sector está con los ricos, que uno está por y otro contra la revolución, y que ese es el conflicto; se quiere decir que el conflicto no se origina por la negación explícita de un dogma, por la introducción de una herejía en la clásica ortodoxia. Y todo esto es verdad, pero no es toda la verdad.

Efectivamente, el conflicto no se ha originado por la introducción explícita de una "doctrina" nueva o por la negación de alguna proposición dogmática. Parecería que no hay conflicto "teológico", entendiendo por tal la discusión de afirmaciones teóricas. Pero, en el fondo, hay un conflicto teológico, y grave, porque "teo-lógica" es siempre la confrontación de dos imágenes de Dios —cobijadas bajo un mismo nombre— a las que se apela desde prácticas diferentes. Estas prácticas históricas conllevan —por su referencia profunda a valores éticos y absolutos— una determinada imagen de Dios. La confrontación de dos imágenes de Dios, aunque se dé en el campo de las prácticas y no haya sido explicitada en el nivel teórico, es, por su propia naturaleza, puramente teológica.

En este sentido, Nicaragua y todo el frente de lucha ideológico-religiosa que se da cita en torno a ella, es una verdadera "trinchera teológica" donde hay cristianos en los dos lados del conflicto, donde se invoca a Dios desde ambos lados de la guerra, donde los dioses mismos están en guerra...

No sólo Dios no ha muerto, sino que tampoco han muerto los ídolos. Gozan de buena salud y combaten contra el Dios de los pobres. Los poderosos echan mano de sus armas, de su tecnología y de sus dólares para combatir al Dios de los pobres. Este se defiende por medio de la fe de los pobres, sin armas, sin tecnología, sin dólares, con sangre martirial, con fe, con esperanza, con lucha. La esperanza de los pobres es que hoy se seguirá cumpliendo la profecía de la profetisa del Dios de los pobres —derribará del trono a los potentados y exaltará a los humildes (cf. Lc. 1, 52)— y que él no se avergonzará de ser su Dios.

Es en torno a esta lucha y a esta esperanza en torno a lo que queremos compartir nuestra reflexión.

1. Acercándonos a la realidad

1.1. Dios de los pobres versus Dios de Somoza

Ya se ha hecho tópico decir que la de Nicaragua es la primera revolución en la historia que no se hizo contra la Iglesia ni al margen de ella, sino con su participación. La presencia activa de los cristianos en los orígenes y en el desarrollo del proceso revolucionario forma parte esencial oficialmente reconocida de la revolución nicaragüense. El factor religioso no fue ajeno a las luchas revolucionarias contra la dictadura somocista. Mucho menos fue "opio del pueblo" (1). Fue un factor activo, concientizador, movilizador, beligerante, liberador, revolucionario. La fe cristiana, que llegó a estas tierras del brazo de la espada y que durante siglos sancionó religiosamente la conquista, la colonia, la esclavitud, la fuerza de los poderosos, los regímenes autoritarios, la dependencia económica, los sucesivos imperios español y norteamericano, el sistema capitalista y la dictadura somocista... dio un giro copernicano para convertirse en fermento de subversión y liberación, entrando en convergencia con otros muchos factores revolucionarios que llevarían al pueblo a destruir de un solo golpe todas esas lacras históricas que habían cristalizado en el régimen somocista.

¿Qué es lo que produjo este cambio en la significación histórica de la fe? Evidentemente, concurrieron muchos factores, pero por decirlo aquí simbólicamente, diremos que Dios mostró un rostro nuevo, distinto de aquél con el que hasta entonces había sido percibido por el pueblo nicaragüense: Dios se reveló ahora como el "Dios de los pobres". Así lo

1. De entre las muchas veces que esto se ha afirmado, queremos destacar aquí una muy reciente y autorizada. El pasado 24 de abril de 1987, en un "cara al pueblo" con los cristianos, el Presidente Daniel Ortega afirmaba: "Los cristianos han participado en el Frente Sandinista. Y el pueblo nicaragüense es en su mayoría cristiano. Estamos frente a una revolución que es de los pobres, que esta a favor de los trabajadores, de los campesinos, de los obreros, y en la que la religión no es el opio del pueblo, sino un elemento liberador del pueblo. Eso es lo que tienen que entender los que no quieren entender y están con la suspicacia de que todo es un paso táctico para acabar después con la religión".

Modelos de Iglesia

	Modelo conservador	Modelo renovado	Modelo liberador
Iglesia	sociedad perfecta jerarquía la institución	Pueblo de Dios comunidad convocada que celebra movimientos y grupos	servidora del Reino del pueblo organizado CEBs red de CEBs y ministerios
Relación con el mundo	el mundo al servicio de la Iglesia	diálogo con el mundo	inserta en el mundo para construir el Reino de Dios
La Política	la política al servicio de la Iglesia la Iglesia es ingenuamente apolítica	autonomía política pastoral Iglesia pretendidamente apolítica	los cristianos en la política Iglesia conscientemente política
Historia	no existe la historia	historia profana e historia de la salvación	sólo una historia
Cristología	Cristo Rey	los títulos de Jesús	Jesucristo liberador
Mariología	Santísima Virgen	Madre de la Iglesia	María de Nazaret, madre de Jesús
Vida Espiritual	ascética y mística	conversión personal	hombre nuevo y mundo nuevo
Utopía	la salvación eterna	el banquete del Reino de los cielos como plenitud de la gracia	el Reino de Dios
Lugar social	el poder, las capas altas	clases burguesas reformistas y medias	el sujeto popular los pobres
Liturgia	prácticas, religiosidad	liturgia sacramental en comunidad de fe	celebración de la vida y de la historia comunitariamente
Mediación Pastoral	prácticas religiosas	evangelización para los sacramentos	praxis transformadora, construcción del Reino
Teología	explicación del magisterio a partir del magisterio	teología culturalista a partir de la renovación bíblica, patrística, etc.	reflexión crítica sobre la praxis de la fe a partir de la realidad
Ciencia Auxiliar	escolástica	personalismo, existencialismo, antropología, psicología...	ciencias sociales
Ecumenismo	todo lo no católico es perverso	diálogo con los hermanos separados	unidos en la Causa de los pobres por la construcción del Reino

cantó con acentos inefables la misa campesina de aquellos años: "vos sos el Dios de los pobres". Una imagen de Dios distinta de la clásica se reveló al corazón del pueblo nicaragüense; un Dios al que se le podía pedir: "solidarízate con nosotros, no con la clase opresora que exprime y devora a la comunidad", un Dios pues que entraba en beligerancia contra el Dios de Somoza.

El Dios de los pobres suscitó toda una conmoción en la Iglesia nicaragüense. La Palabra de Dios pasó a manos del pueblo, que la leyó desde su óptica. Los cursos y círculos bíblicos se multiplicaron. Surgieron las comunidades eclesiales de base (CEBs) y los grupos juveniles cristianos. Y de allí se alimentaron mil formas diversas de compromiso de los cristianos con la revolución, incluido el compromiso guerrillero en la montaña. Fueron miles los cristianos que dieron su vida combatiendo a la dictadura en nombre de su fe en Dios (2); ejemplo paradigmático de todos ellos fue el sacerdote Gaspar García Laviana, comandante de la revolución.

Este nuevo cristianismo suscitado por el descubrimiento del "Dios de los pobres" no se alzaba precisamente contra un régimen ateo o indiferente, sino contra un régimen oficialmente cristiano, contra el cristianismo establecido que bendecía a la dictadura somocista, contra el "Dios de Somoza". Aunque ajusticiado por el pueblo por mano de Rigoberto López Pérez en 1956, Anastasio Somoza García fue enterrado con honores de príncipe de la Iglesia. Su hija fue coronada por Monseñor Lezcano con la corona de oro de la Virgen de la Candelaria. Monseñor Obando, por su parte, mantuvo durante muchos años buenas relaciones con la Dictadura de Somoza y la Guardia Nacional (3). Somoza participó en la financiación de los gastos de una de las campañas masivas de los evangelistas más destacados del protestantismo latinoamericano en Nicaragua (4). Es decir: Somoza y el somocismo tenían también su Dios.

El Dios de Somoza y el Dios de los pobres se enfrentaron en dura batalla, no sólo en la montaña y en la guerrilla urbana, sino ya mucho antes en el corazón de muchos nicaragüenses. Fueron muchos —jóvenes sobre

2. Esta fe en este Dios queda recogida en el texto mismo de la nueva Constitución política de Nicaragua, proclamada el 9 de enero de 1987, cuando en su preámbulo recuerda: "... en nombre de los cristianos que desde su fe en Dios se han comprometido e insertado en la lucha por la liberación de los oprimidos".

3. Somoza se refirió a Monseñor Obando como "un ilustrísimo hijo de Nicaragua que tiene las mismas ideas, la misma misión que nosotros". Por su parte, Monseñor Obando, después de recoger el homenaje, envió su "palabra de aliento al Ejército de la República y a sus altos dignatarios, a fin de que sigan siempre firmes en su deber". Cfr. los discursos de ambos el 8 de mayo de 1970.

4. Cfr. T. Hanks, *Opresión, pobres y liberación: reflexiones bíblicas,* Ed. Caribe, Miami 1982, págs. 14-15. Hanks añade: "Parece que algo anda muy mal con nuestra comprensión del evangelio cuando nos atrevemos a evangelizar bajo los auspicios de dictaduras sangrientas. Cuando Juan Bautista predicó las Buenas Nuevas del Reino, Herodes lo encarceló. Cuando Jesús predicó las Buenas Nuevas a los pobres, le crucificaron. ¡Pero cuando nosotros predicamos el evangelio a nuestro modo, hasta los peores dictadores y tiranos están dispuestos a compartir los gastos! ¿No debe ello hacernos reflexionar?".

todo— los que perdieron la fe en el Dios de Somoza (5) y se sintieron atraídos por el Dios de los pobres (6).

La revolución resultó incontenible. Finalmente, incluso a los propios amigos de Somoza les interesó oponerse a él. Ya en las vísperas del triunfo la jerarquía eclesiástica reconoció el derecho a la insurrección armada contra la dictadura (7), y pocos meses después dirigió al pueblo una hermosa carta pastoral en la que, recogiendo los desafíos del momento, invitaba a estar presentes como cristianos en la construcción de la nueva sociedad revolucionaria (8). Por unos meses pareció que la Iglesia, unida como Iglesia del Pueblo y como Iglesia del Dios de los pobres, se entregaba de lleno y sin recelos a la tarea, inspirada por el Dios de los pobres. Pero esta luna de miel duró poco.

1.2. Iglesia jerárquica versus Iglesia popular

En marzo de 1980 se retiran de la Junta de Gobierno revolucionario los representantes de la burguesía. Y en el mismo momento pasa también a la oposición la jerarquía católica. A partir de aquel momento comienza la división en la Iglesia nicaragüense. El pueblo, mayoritariamente cristiano

5. Del Dios de Somoza, del Dios que no es de los pobres, ya años antes se había escandalizado Augusto C. Sandino cuando a los nueve años experimentó en propia carne la injusticia: "¿Por qué Dios será así? ¿Por qué dirán que la autoridad es el brazo de la ley? ¿Y qué es la tal ley? ¿Si la ley es la voz de Dios para proteger al pueblo, como dice el cura, entonces, la autoridad, por qué en vez de ayudarnos a nosotros los pobres favorece a los zánganos? ¡Sólo a los pobres nos joden!" J. Román, *Maldito país,* Editorial Unión Cardoza, 1983, pág. 46. Sobre la experiencia religiosa de Sandino, cfr. G. Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo,* Nuevomar-CAV, México 1986, págs. 41-54.
6. Ejemplo paradigmático del abandono del Dios de Somoza y de percepción de la llamada del Dios de los pobres es la carta que Tomás Borge escribió a Ernesto Cardenal desde la clandestinidad guerrillera. Estos son algunos de sus párrafos: "Yo fui educado en la religión católica, de cuyas creencias me aparté con repugnancia. Conocí a un Dos que repicaba alegremente las campanas y se ponía de revestido cuando el General Somoza visitaba mi León. Un Dios que recibía con soberbia la candela ofrendada por la mano callosa de un campesino, pero que se negaba a redimirlo de su pobreza, colocándose al lado del terrateniente. Un Dios que perdonaba los gruesos pecados de los ricos e impedía la entrada a su templo a las muchachas pobres que estuvieran a la espera de un hijo 'natural'. Aquel Dios yo lo maté sin piedad dentro de mi conciencia. Parece sin embargo que Dios no quiere morir.
En las selvas de Colombia ha habido un nuevo Belén. Camilo Torres nos lo dijo antes de morir, o quizá nos lo dijo muriendo. Y nos dijo que también hay pesebres y belenes en otras partes. ¿Será el Concilio un nuevo Belén?
He visto nacer ese nuevo Dios dentro de mí mismo —no sé por qué eso me trae el recuerdo de mi madre— y veo cómo va creciendo. Pero no es un crecimiento espontáneo. Crece porque lo alimenta la predica del P. Juan Carlos Safarón en el Uruguay o el sermón del Padre Cardenal cuando la muerte de Fernando Gordillo. Desde luego ese Dios tiene en mí una vida precaria. Mientras más crece más alimento necesita. Dependerá de la inmediata actitud de la Iglesia, o por lo menos de su sector honesto y progresista, el que ese Dios se desarrollo vigoroso. O de lo contrario morirá nuevamente de inanición. Si muere no volverá a resucitar jamás". *Amanecer* 34-35 (1985), 28.
7. Es la Carta Pastoral del 2-06-1979, auténtico documento histórico.
8. Carta Pastoral del 17-11-1979.

y revolucionario, que hasta entonces había vivido su fe y su práctica revolucionaria sin contradicción (9), comenzó a verse políticamente confrontado por sus pastores. El rebaño comenzó a dividirse. Los cristianos conscientes de su fe y de su opción revolucionaria no aceptaron volver atrás por el simple retroceso de la jerarquía, y empezaron a ser llamados "Iglesia popular". Este nombre tan bello (10) fue convertido por la jerarquía católica nicaragüense en un insulto equivalente al de cismático o hereje. En menos de tres años —hasta la venida del Papa a Managua, que quizá deba ser considerado como su punto culminante— el conflicto eclesial se agudizó llegando a hacerse célebre mundialmente. Contribuyeron a avivarlo la actitud del CELAM y la del Vaticano.

El pliego de cargos que la Conferencia Episcopal Nicaragüense pasa a la Iglesia popular no es pequeño ni leve: manipular las verdades fundamentales de la fe, reinterpretar y reescribir la Palabra de Dios, adecuarla a su propia ideología, instrumentarla para sus fines, socavar la unidad a la Iglesia, ser rebelde ante la disciplina más elemental, sembrar desconfianza hacia los obispos y hacia el Papa, gestar y divulgar acusaciones y calumnias de toda índole, presentar a los obispos como aliados de EE.UU. e intentar dividir a la Iglesia suscitando en su seno la lucha de clases de la ideología marxista (11).

El conflicto religioso se hace paralelo a la confrontación de las posturas políticas: determinados signos religiosos se convierten popularmente en signos de una filiación ideológico-política. Así, el cartel con la fotografía de Obando, del Papa o del Congreso Eucarístico, o la pegatina con el texto "Yo amo la Eucaristía" adherida al cristal del automóvil, vienen a ser popularmente un signo de oposición a la revolución. Por su parte la misma CIA, en su manual de terrorismo para los contrarrevolucionarios, en un momento determinado recomienda "pintar consignas antirrevolucionarias", y pone como ejemplo: "Viva el Papa".

Por su parte, las comunidades de base reclaman a sus obispos ser atendidas a pesar de su legítima opción revolucionaria (12), y acusan la

9. "Entre cristianismo y revolución no hay contradicción" sería el lema popular que gritaría hasta la saciedad esta convicción.

10. Su legitimidad fue reconocida por Juan Pablo II (cfr. *L'Osservatore romano*, 8-08-1982). En Nicaragua, curiosamente, nadie reivindica para sí el título de "Iglesia popular", título que sólo existe en boca de la Iglesia oficial, que ha logrado satanizarlo utilizándolo para estigmatizar a los cristianos revolucionarios. Por nuestra parte, en este artículo, no aceptamos sometemos a esta satanización del término, y lo utilizamos aquí —convencidos de toda su riqueza— en equivalencia con el de "Iglesia de los pobres", reivindicando así su validez teológica y su profundo contenido cristiano. A este respecto, recomendamos la lectura de Leonardo Boff, *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986.

11. Carta Pastoral sobre la Eucaristía del 6-04-1986. *Amanecer* 40-42 (1986), 40ss.

12. "Con cariño fiel rogamos a nuestros obispos que cese el ataque de parte de algunos en contra de quienes siendo cristianos queremos ser revolucionarios y por lo tanto sandinistas. Nosotros también somos parte de su grey y reclamamos con legítimo derecho su atención de pastores dentro del respeto a nuestra ideología y posición política". Comunidad de Cristianos en la Revolución, en *Amanecer* 13 (1982), 9.

existencia de un proyecto para dividir a la Iglesia (13). La jerarquía dirá que el proyecto de dividir a la Iglesia nicaragüense proviene más bien del comunismo internacional (14).

El debate ideológico-religioso alcanza niveles muy altos dentro y fuera de la Iglesia: declaraciones, pronunciamientos, documentos, respuestas, desmentidos... Monseñor Casaldáliga declarará al venir a Nicaragua: "creo que no debe haber otro país en el mundo en el que se hable tanto de Dios", y cita la palabra "Dios" —junto a las palabras "madre" y "paz"— como los tres que más oye en Nicaragua. Los medios de comunicación entran en el debate (15). El conflicto eclesial nicaragüense se internacionaliza, y llega la solidaridad de una y otra parte. La reflexión conservadora del CELAM, expresada en Buenaventura Kloppenburg, acusa a la Iglesia popular de ser "caballo de batalla" del marxismo y de fomentar la "subversión contra el Estado y contra la Iglesia" (16). F. Francou lo aplica con acentos absolutos a la Iglesia de Nicaragua (17). También llega la solidaridad de la reflexión teológica a favor de la Iglesia popular (18).

13 "Desde hace algunos años y en particular desde el triunfo revolucionario, venimos observando un gran número de hechos que revelan sin lugar a dudas un proyecto de dividir y destruir a la Iglesia, alejándola del pueblo. Un proyecto que trata de recomponer otra Iglesia, la Iglesia de los ricos y poderosos, la Iglesia que excomulga en los hechos a los cristianos más comprometidos con los pobres, la Iglesia que no reconoce como a sus pastores a sacerdotes que viven y piensan como los pobres, la Iglesia que persigue a los mismos cristianos que antes eran perseguidos por la guardia, la Iglesia que ya no canta la Misa Campesina. La Iglesia que está contra la historia y centra el plan de Dios en la historia. Y la cabeza visible de esa Iglesia, en nuestra experiencia directa, es el obispo de Juigalpa, Monseñor Pablo A. Vega", *Amanecer* 4 (1981), 7-8.

14. El mismo Monseñor Vega declarará al ser expulsado: "A todo lo que se apoya en una visión o un principio distinto al propio esquema totalitario se le busca 'sustituto incondicional'. Sean partidos, grupos culturales o profesionales. Por ejemplo, a la Iglesia católica se la pretende sustituir oficialmente por lo que llaman 'Iglesia Popular', lo que no es más que una estrategia del comunismo internacional para descalificar a la Iglesia Católica". (*A mis hermanos en el episcopado,* Roma, 4 de agosto de 1986, mimeografiado, pág. 10).

15. Por ejemplo, el diario *La Prensa* hace reflexiones como: "Puebla, la opción por los pobres", de B. Kloppenburg, el 30-04-1983; "¿Qué es la doctrina social de la Iglesia?", el 7-12-1983; "La Iglesia y los pobres", el 8-10-1984; "Jesús no era analfabeto", 17-04-1985; "La política de Jesús", 21-04-1985; "La opción por los pobres", 29-10-1985; "Una teología para el capitalismo democrático", de A. López Trujillo, el 21-06-1985.

16. *Iglesia Popular,* Bogotá 1977, pág. 74.

17. "La 'Iglesia popular' no es la Iglesia católica, ni por sus miembros, pues está compuesta de protestantes y católicos; ni por su naturaleza, porque es un cuerpo político-religioso; ni por sus contenidos, porque ha deformado el dogma para adaptarse al marxismo; ni por sus fines, porque se ha rendido ante el mito de la sociedad comunista final; ni por la Jerarquía, porque se opone a la Jerarquía de la Iglesia y obedece, en última instancia, a la dirigencia del partido". *La Iglesia de Nicaragua,* Bogotá s/f, pág. 54.

18. "La solidaridad con la causa de los oprimidos pertenece a la misión de la Iglesia. En el empeño de ustedes para que el pueblo tenga una vida digna, con trabajo, con participación, pan, salud, instrucción y paz, nuestra fe identifica signos de la presencia de los bienes del Reino. A pesar de las dificultades e incomprensiones, reconocemos en la Iglesia de los pobres la auténtica fe de los Apóstoles. Al interior del proceso revolucionario sandinista, ustedes han descubierto al Dios que escucha el clamor de los oprimidos y decide liberarlos. En la práctica y el mensaje de Jesús se han inspirado las opciones políticas de ustedes para

El discurso de la Iglesia jerárquica insiste en presentar a la Iglesia popular como escindida, autoexcluida (19), a pesar de las repetidas proclamaciones de ésta sobre su fidelidad y pertenencia a la única Iglesia. Todo aparece como una expulsión práctica (20) y, desde el lado de los revolucionarios, como una persecución (21).

La confrontación entre la Iglesia jerárquica y la Iglesia popular llega a su máximo grado cuando de una parte y de otra se expresa la discrepancia fundamental en referencia a la fe y al Dios en quien se cree (22).

1.3. Dios de la civilización cristiana versus comunismo ateo

La confrontación religiosa no queda limitada a las fronteras de Nicaragua. Nicaragua se convierte en un test de la "política de religión" o de la "religión de la política" (23), como el punto más sensible de la confrontación

incorporarse a la corriente de liberación de los pobres. Toda la Iglesia se siente evangelizada, y el compromiso de ustedes con el pueblo oprimido, especialmente en El Salvador y Guatemala, se convierte en signo del Reino". *Comunicado de 34 teólogos a la Iglesia de los pobres de Nicaragua,* extracto de *Amanecer* 18 (1983), 6-7.

"Somos perfectamente conscientes de que vosotros habéis hecho vuestra la letra y el espíritu de las conclusiones finales del episcopado latinoamericano en Medellín y Puebla, sobre todo lo que respecta a la opción preferencial por los pobres. Sabéis que sois parte inseparable de la Iglesia de Jesucristo en su compromiso por la liberación integral de los hombres. Admiramos vuestro coraje y compromiso, así como vuestro juicio, inspirado por el espíritu cristiano". Metz, Greinacher y 12 catedráticos más de teología de Alemania Federal, en *Amanecer* 38-39 (1985), 12.

19. "Una parte pequeña de nuestra Iglesia ha abandonado la unidad eclesial y se ha sometido a las directrices de una ideología materialista". CEN, "Carta pastoral sobre la reconciliación", en *Amanecer* 26-27 (1984), 11. La Iglesia popular está sustentada por personas "que pretenden permanecer dentro de la Iglesia católica, pero que en la práctica desobedecen a la autoridad eclesial y sirven incondicionalmente a una ideología marxista". Monseñor Bosco Vivas, en *La Prensa,* 23-08-1985.

20. A.M. Ezcurra, *Agresión ideológica contra la revolución sandinista,* Editorial Nuevomar, México, pág. 82ss.

21. "En Nicaragua todavía existen elementos de persecución contra los cristianos, contra los verdaderos cristianos: éste es el primer caso que yo conozco en la historia donde los cristianos son perseguidos por la alta jerarquía eclesiástica". "Han sido expulsados precisamente aquellos sacerdotes y aquellas monjas que conviven con los pobres, que se han integrado a los pobres, que se sacrifiquen por los pobres". Tomás Borge, en *Amanecer* 7-8 (1982), 9.

22. Monseñor Bosco Vivas declara: "La Iglesia popular es marxista y atea" (*La Prensa* 23-08-1985). El vocero de la Curia diocesana de Managua afirma: "Ni son Iglesia ni son cristianos". *Amanecer* 12 (1982), 4.

Por su parte, el Padre Miguel D'Escoto, dirigiéndose públicamente a Monseñor Obando, afirma: "Queremos que cuando hables, hables en nombre del Dios de la Vida, del Amor y de la Paz, y no del embustero y farsante Dios de la Muerte y de la agresión y de la dominación extranjera. En nombre de Dios y con la autoridad que viene de Dios te decimos que te abstengas de inmediato de volver a celebrar el santo sacrificio de la misma, porque el sacrificio, celebrado por quien es cómplice en el asesinato de su pueblo, es un sacrificio sacrílego y ofende profundamente la fe de nuestro pueblo. La prepotencia, la soberbia (...) es característica del Dios que has venido sirviendo, que no tiene nada que ver con el Dios que adora nuestro pueblo, que es el Padre de nuestro Señor Jesucristo". *Amanecer* 40-42 (1986), 31.

23. G. Zizola, *La restauración del Papa Wojtyla,* Editorial Cristiandad, Madrid, 1985, págs. 276 ss.

mundial, encrucijada de fronteras: norte y sur, este y oeste, para el Imperio y para la Iglesia.

El Imperio no cesa de elevar a categoría ética (24), metafísica (25) e incluso religiosa (26) su conflicto con Nicaragua. Su preocupación por la Iglesia popular —en la línea de su combate abierto a la teología de la liberación (27)— podría expresarse en su apoyo a Monseñor Obando (28). El Imperio se habría dado cuenta de la decisiva importancia estratégica de Nicaragua en el marco de la lucha histórica del comunismo contra la civilización cristiana occidental: su intervención en esta batalla decisiva no sería sólo económica, política y militar, sino también ideológico-religiosa (29).

Si la Iglesia jerárquica contraria a la Iglesia popular es la que a nivel internacional goza del apoyo del capitalismo internacional concentrado en la sede del Imperio, otro tanto ocurre en el interior del país: la oligarquía capitalista nicaragüense utiliza descaradamente la religión de la "civilización cristiana occidental" para luchar contra el marxismo-leninismo (30) y defender así sus intereses económicos.

24. "Estos combatientes de la libertad son nuestros hermanos y debemos ayudarles. Son el equivalente moral de nuestros padres fundadores y de los hombres y mujeres valientes de la resistencia francesa. No podemos darles la espalda". Ronald Reagan, el 1-03-1986, citado por T. Cabestrero, *Crónica de una sangre inocente*, Katún, México, pág. 12.
25. "La lucha aquí no es de la derecha contra la izquierda, sino del bien contra el mal". *Ibid.*
26. "Los sandinistas se entregaron a actos antisemitas contra la comunidad judía. Y persiguieron a la Iglesia Católica y humillaron públicamente a algunos sacerdotes individualmente. Cuando el Papa Juan Pablo II visitó Nicaragua el año pasado los sandinistas organizaron demostraciones públicas profiriendo insultos contra él y su mensaje de paz. El viernes santo unos 100.000 católicos fieles organizaron una demostración de desafío... Recientemente el obispo nicaragüense Pablo Antonio Vega declaró: 'Estamos viviendo con una ideología totalitaria que nadie quiere en este país'. El gobierno sandinista es un reino de terror comunista". R. Reagan, el -05-1984; cfr, *Amanecer* 26-27 (1984), 11.
27. Por no referirnos más que a informes oficiales, citemos los famosos informes de Rockefeller (1969), el de la Rand Corporation (1972) y el del Comité de Santa Fe (1980).
28. Aparte de la supuesta recepción de fondos de la CIA por parte de Monseñor Obando —acusación que acaba de saltar a la prensa internacional cuando redactamos estas líneas— y de acusaciones semejantes anteriores en relación con la transnacional Grace, más expresiva puede resultar la condecoración que el 8 de enero de 1982 concedió el Instituto para la Religión y la Democracia de Washington. Sobre el IRD, cfr. A.M. Ezcurra, "La guerra de las conciencias", en *Amanecer* 30-31 (1984), 20-22.
29. El máximo exponente de la ofensiva teológica desplegada sería el profesor Michael Novak, quien afirma: "Durante muchos años uno de mis textos preferidos de la Escritura era Is. 53, 2-3: 'Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo; no tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor; al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos para nada'. Quisiera aplicar estas palabras a la empresa multinacional moderna, una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en este mundo". En *The Corporation: a theological inquiry*, 1981, pág. 203. El diario *La Prensa* —que por entonces fungía como periódico de la Iglesia— divulgaba las doctrinas de Novak: "Una teología para el capitalismo democrático", edición del 19-06-1988.
30. Así lo expresa Enrique Bolaños Géyer, presidente del Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP): "Monseñor Obando es nuestra figura más respetada, no solamente

Dentro de este nivel supranacional del conflicto religioso nicaragüense no se puede dejar de citar la actitud del Vaticano, que ha mostrado en ocasiones hipersensibilidad al tema de Nicaragua (31). Lamentablemente, la convergencia entre sus intereses con los del Imperio ha sido ampliamente comentada (32).

La agresión ideológico-religiosa a la revolución nicaragüense se hace constante en los últimos años a través de las emisoras contrarrevolucionarias (33) que vierten permanentemente sus reflexiones religiosas sobre la Iglesia popular, la unidad de la Iglesia, la infiltración del comunismo en el clero, la teología de la liberación, la opción por los pobres... o bien las homilías y entrevistas de Monseñor Obando, Vega o del P. Bismark Carballo (34).

Por lo demás, las huelgas sangrientas que deja tras de sí la "contra" invocan a Dios (35), y sus jefes se sienten también asistidos por él (36).

Para concluir este cuadro descriptivo habría que decir que las transnacionales de la noticia habrían logrado imponer en extensas áreas del planeta la imagen de que en Nicaragua, tras la invocación al Dios de los pobres y utilizando a la Iglesia popular, estaría el comunismo ateo in-

porque usa sotana sino también por su personalidad. El tiene que jugar un papel histórico y está muy bien preparado para ello. Siendo el marxismo-leninismo una especie de religión, sólo puede ser combatido con otra religión". *La Prensa*, 2-12-1984. Respecto al marxismo-leninismo, citemos las apariciones de la Virgen de Cuapa, en la línea anticomunista de Fátima.

31. G. Zizola, l.c., págs. 295-303.

32. *Ibid.*, págs. 300-301. Subrayemos que el 9-04-1984 el primer embajador norteamericano ante el Vaticano, al presentar sus cartas credenciales escuchó de Juan Pablo II estas palabras: "En muchos puntos, los principios sobre los que se fundó vuestra República están en estrecho paralelismo con los principios de la Santa Sede... La situación del mundo de hoy depende en gran parte del modo en que EE.UU. ejerce su misión global de servicio a la humanidad". *Ibid.*

33. Son dos oficialmente: *Radio Quince de Septiembre*, instalada en Honduras perteneciente al FDN, y *Radio Liberación*, inaugurada el 15 de enero de 1987, perteneciente a la UNO, que emite desde El Salvador. Un papel semejante realizan varias emisoras del área centroamericana, como *Radio Impacto*, de Costa Rica. Omitimos referirnos a la información permanentemente sesgada que vierte *La Voz de América*, "voz oficial del gobierno de los Estados Unidos de América", que cubre ampliamente no sólo toda América Latina, sino extensas áreas del mundo.

34. Aparte de sus habituales programas y comentarios religiosos, reseñemos solamente: "Si el Verbo se hizo carne, ésta es la de nuestros valientes muchachos asistidos en todo momento por Cristo, porque Dios está segando a sus enemigos y derribando sus murallas hasta que la luz de la victoria quede encendida". Editorial de *Radio Quince de Septiembre* el 3-08-1985.

35. "Con Dios y patriotismo acabaremos con el sandinismo", reza una pintada dejada por la "contra" en su ataque en julio de 1982 a San Francisco del Norte. "El Papa está con nosotros", "Cristo es el libertador", "Libéranos del yugo, danos la libertad"... rezan las papeletas de propaganda repartidas frecuentemente por exguardias somocistas del FDN en el norte de Nicaragua. *Amanecer* 30-31 (1984), 29. Cfr. también T. Cabestrero, *Nicaragua: crónica de una sangre inocente, op. cit.*

36. "Vamos a triunfar porque de nuestra parte está la Verdad y la Justicia, de nuestra parte está Dios". Calero en *Radio Quince de Septiembre*, 1985.

ternacional, tratando de destruir a la Iglesia católica y a la civilización cristiana occidental.

1.4. Sintetizando

La descripción que acabamos de hacer del conflicto religioso nicaragüense no pretende ser exhaustiva, sino simplemente simbólica. Faltan aquí muchos elementos importantes. En todo caso, tras un primer balance de este intento descriptivo, podrá desprenderse con suficiente claridad que:

Existe en Nicaragua una confrontación religiosa paralela a la confrontación global. Dicha confrontación religiosa está imbricada en todos y cada uno de los aspectos de la confrontación global: ideológico, político, geopolítico, cultural, económico, militar...

No se puede decir que la confrontación sea simplemente política y que las diferencias religiosas sean su consecuencia; las diferencias religiosas existentes son autónomas en sí mismas (aunque, como decimos, paralelas e imbricadas en todos los demás aspectos) y forman parte de los factores originantes de la crisis.

A nivel de los cristianos que participan en la confrontación se puede decir que la división es real y profunda, aunque no haya cismas ni excomuniones formales. Aunque, teóricamente, todos los cristianos dicen invocar y remitirse al mismo y único Dios de Jesús, las prácticas que provocan y legitiman sus invocaciones son opuestas. Todo hace pensar que tras el mismo nombre de referencia se ocultan realidades religiosas distintas y aun contrarias.

El conflicto alcanza una suma gravedad teórica, ya sea por los supuestos de excomunión práctica que se manejan (se considera a los otros como excluidos de la Iglesia, o ajenos al proyecto de Jesús), por las acusaciones graves que se formulan (de ateísmo, o de adorar a un dios falso), por las acusaciones mutuas de persecución, o por la negación de derechos religiosos del otro (a celebrar misa, a hacer gestos religiosos, críticas o reflexiones), etc.

El conflicto alcanza también una suma gravedad práctica, en el sentido de que se invoca a Dios desde ambos lados de una guerra ideológica, económica, diplomática... e incluso militar.

El conflicto no es "religioso", sino global. No es intraeclesiástico, sino social. No es doméstico, sino regional, continental, geopolítico. Enfrenta a unos sectores sociales contra otros, a unas ideologías contra otras, a movimientos y frentes populares contra el orden socioeconómico establecido, a Este contra Oeste, a Norte contra Sur, al Imperio contra América Latina y el Tercer Mundo, al Vaticano contra la Iglesia popular y la teología de la liberación... Nicaragua se ha convertido en el punto álgido, en la encrucijada donde se concretan y expresan —también religiosamente— todas estas tensiones.

2. Reflexión teológica

2.1. Guerras de religión: nuevos planteamientos

Parecían definitivamente pasados los tiempos en los que la sociedad toda polemizaba y se convulsionaba en torno a las ideas religiosas. Las "guerras de religión" se habían dado por absolutamente abolidas. El conflicto nicaragüense sin embargo pone en entredicho esta superación histórica. Y no vale decir que ello es así porque Nicaragua pertenece a un continente que no ha sufrido el proceso de secularización de la modernidad europea; no vale porque ello se aplicará nada más al conflicto religioso existente al interior de Nicaragua, pero lo que en Nicaragua se da cita es la tensión de un conflicto mundial, un conflicto que es también religioso.

Aunque hoy en día sea ya inconcebible una guerra religiosa en torno a las diversas confesiones cristianas, en torno a afirmaciones dogmáticas abstractas, en torno a los derechos de Dios sobre la "tierra santa", o en torno a la existencia o inexistencia de Dios, situaciones como la actual de Nicaragua muestran que en las grandes crisis de la humanidad, cuando se debaten las más profundas transformaciones sociales, lo religioso no está ausente.

En el actual conflicto nicaragüense lo religioso no está ausente. Dios es continuamente invocado. Por una y otra parte. Dentro y fuera de Nicaragua. Pero no se trata de una religión contra otra, ni siquiera de una confesión cristiana contra otra. El conflicto atraviesa longitudinalmente la fe cristiana y sus diversas confesiones. Todos invocan nominalmente al mismo Dios, al mismo Dios de Jesús, y todos se refieren a sus mismas Iglesias. El presidente Ortega y el presidente Reagan, los cristianos revolucionarios y los cristianos no revolucionarios, la Iglesia popular y la Iglesia jerárquica, los "contras" y los soldados sandinistas, el Vaticano y el Imperio... todos dicen creer en el Dios cristiano. Todos lo invocan y dicen que Dios está con ellos. Es como si Dios estuviera dividido y en lucha consigo mismo.

Todos se quieren sentir legitimadôs por Dios. Todos le siguen invocando, mientras en la realidad el conflicto sigue vivo y cruel. Esta crueldad contradice permanentemente la legitimidad de esas invocaciones. No es posible que Dios esté dividido contra sí mismo. ¿De parte de quién está Dios? ¿Con quién se siente identificado Dios? ¿Quién es el que está invocando el nombre de Dios en falso? ¿Dónde está el Dios verdadero? ¿Dónde los ídolos?

La permanencia, la prolongación del conflicto nicaragüense viene a ser así un acicate continuo a la reflexión teológica, al discernimiento teológico, a la búsqueda del verdadero Dios. Por eso es por lo que el conflicto nicaragüense es un verdadero lugar teológico: invita a ser más serio en la invocación a Dios, obliga a discernir dónde está el verdadero Dios y dónde lo que se está invocando no es más que un ídolo. Y, por su dimensión mundial, obliga a llevar este discernimiento religioso y teológico sobre el

Dios del Imperio, de la "civilización occidental", de la Iglesia Oficial, de la Iglesia popular, de los cristianos revolucionarios, de los revolucionarios increyentes, del Vaticano... Nicaragua se convierte así en un cuestionamiento religioso lanzado a nivel mundial, ante el que todas las instancias se ven desafiadas a pronunciarse, a autoexaminarse.

2.2. Una novedad cualitativa: la lucha por el verdadero Dios

Creemos que se puede ver claramente la novedad histórica de esta situación: ya no es una "guerra de religión" entre diversas religiones o confesiones, como lo han sido tantas en la historia de la humanidad; y ya no es tampoco una guerra de religión contra el ateísmo, tal como se planteaba la situación en el último siglo. Ya no es la lucha de una Iglesia contra otra ni la lucha por la religión contra el ateísmo, sino la lucha por el verdadero Dios.

Lo cual, aun refiriéndonos solamente al último planteamiento histórico de los conflictos religiosos (religión contra ateísmo), significa un salto cualitativo. En el conflicto clásico entre religión y ateísmo, las cosas eran más fáciles: el problema sobre Dios era el ateísmo, si Dios existe o no, lo cual es un problema teórico, referido a unos "adversarios" (los ateos) que están fuera de nuestro círculo eclesial. En el nuevo planteamiento del conflicto religioso (cualitativamente novedoso, tal como se da en Nicaragua, decimos) las cosas resultan mucho más complicadas (y mucho más profundas): el problema sobre Dios ya no es el ateísmo (si Dios existe o no) sino cuál es el verdadero Dios" (la identidad de Dios). El problema ya no es teórico, sino histórico (a verificar por las prácticas que corresponden a las invocaciones hechas a Dios), y los "adversarios" ya no son los ateos ni están claramente distinguidos fuera del recinto eclesial, sino que están también dentro de la Iglesia, pudiendo ser cada uno de nosotros, incluida la jerarquía. El problema dejó de ser pues teórico y exterior para convertirse en histórico e interior a la misma Iglesia. La conflictividad interior eclesial que esto suscita puede ser vista como un nuevo Babel, por una situación a la que no estábamos acostumbrados, pero puede ser vista también como un nuevo Tabor, donde se nos va a revelar más profundamente el rostro del verdadero Dios, aunque quizá ello no sea posible sin pasar detenidamente por otro monte: el Calvario.

2.3. Del ateísmo a la idolatría

El planteamiento que en los últimos tiempos ha tenido el tema de Dios ha sido —por influjo de la ilustración y de la modernidad— un planteamiento que tenía como interlocutor al ateísmo. Se trataba de demostrar la existencia de Dios, de "justificar" a Dios desde nuestra "teodicea". El problema era teórico, y al margen de la historia. El Dios históricamente revelado e

históricamente creído formaban capítulo aparte; ya no pertenecían al planteamiento del problema de Dios, sino a la vida de los creyentes, es decir, a la zona en que la existencia de Dios dejaba de ser problema. El "problema de Dios" propiamente era teórico y ahistórico, y válido por encima de cualquier religión concreta. El Dios que resultaba de ese planteamiento era el Dios de nuestros razonamientos, no el Dios cristiano.

Un Dios "justificado" así, tan al margen de la historia (y de la "historia de la salvación") y tan por encima de cualquier religión concreta (un Dios universal, no cristiano) acababa por ser un Dios a la medida de nuestra razón y, finalmente, a la medida de nuestros deseos y de nuestras necesidades; un Dios fácilmente domesticable, compatibilizable con nuestras exigencias; un Dios "justificado" por nosotros, que acababa "justificando" nuestras exigencias, nuestros sistemas de vida, de pensamiento, de sociedad... nuestra "civilización cristiana occidental".

Quizá por este influjo de los planteamientos teóricos del problema de Dios frente al ateísmo, el problema de Dios quedaba reducido a su existencia. El problema de quién es Dios quedaba como en la penumbra: una cuestión inútil, superflua o, por lo demás, evidente, de sentido común. La revelación cristiana se tornaba superflua en realidad. El Dios que acabábamos invocando los cristianos venía a ser el Dios universal, el Dios abstracto deductible en nuestras cabezas, cuyo acceso venía a ser el acceso común típico de las religiones, sin verdadero rostro peculiar. Lo llamábamos Dios cristiano, pero venía a ser intercambiable con el Dios universal de las religiones.

Esta situación explicaría la urgencia de un replanteamiento del problema de Dios, que ya no versaría ahora tanto sobre la existencia o inexistencia de Dios (creer o no en Dios) cuanto sobre la identidad misma del verdadero Dios (en qué Dios creer). El ateísmo deja de ser el problema. Ahora el problema es la idolatría.

2.4. Un Dios sospechosamente no cristiano

Muchos factores han sido lo que han denunciado en la conciencia cristiana moderna esta situación. Pero, por referirnos a uno, digamos que la "vuelta al Jesús histórico" ha sido lo que más ha denunciado la poca "calidad cristiana" del Dios invocado por los cristianos. No nos resistimos a transcribir estas palabras estremecedoras de Albert Nolan, con las que comienza su libro sobre Jesús:

> A lo largo de los siglos, muchos millones de personas han venerado el nombre de Jesús; pero muy pocas le han comprendido, y menor aún ha sido el número de las que han intentado poner en práctica lo que él quiso que se hiciera. Sus palabras han sido tergiversadas hasta el punto de significar todo, algo o nada. Se ha hecho uso y abuso de su nombre para justificar crímenes, para asustar a los niños y para inspirar locuras a

hombres y mujeres. A Jesús se le ha honrado y se le ha dado culto más frecuentemente por lo que no significa que por lo que realmente significa. La suprema ironía consiste en que algunas de las cosas a las que más enérgicamente se opuso en su tiempo han sido las más predicadas a lo largo y ancho del mundo... ¡en su nombre! (37).

A esas aberraciones que dice Nolan se han hecho en nombre de Jesús, hay que añadir aquí, en América Latina, los nombres concretos de las estaciones de un largo viacrucis histórico que este continente ha recorrido antes de disponerse a resucitar: una conquista sufrida como invasión, despojamiento y genocidio racial, cultural y religioso, llevada a cabo "en nombre de Dios y de su majestad católica"; la esclavitud de los indios y de los negros; el colonialismo; la oposición de la Iglesia en nombre de Dios a la independización de las colonias respecto a la metrópoli; la explotación capitalista, el neocapitalismo, el imperialismo... siempre bendecidos por la sombra de la cruz que preside la cristiana civilización occidental.

Con todas estas cosas hemos hecho compatible al Dios cristiano. Muchas de ellas son exactamente las cosas "a las que Jesús se opuso más enérgicamente en su tiempo". Si esto es así, se puede preguntar con razón: ¿es ese el Dios de Jesús?, ¿es "cristiano" ese Dios?

Pero esta pregunta, de hecho, no se ha hecho históricamente hasta ahora, o ha sido acallada. Durante siglos se han llevado a cabo todas aquellas aberraciones históricas, y han sido llevadas a cabo "en nombre del Dios cristiano" sin que nadie se permitiera poner en cuestión la "cristiandad" de ese Dios. Sostenemos la tesis de que, en buena medida, ha sido América Latina en estos años posteriores al Concilio Vaticano II—América Central más intensamente, y Nicaragua de una forma más dramática y crispada— quienes han lanzado a la conciencia cristiana mundial esta pregunta por el carácter cristiano del Dios tradicionalmente proclamado como tal.

2.5. América Latina: el lugar de la pregunta

Fue el primer mundo, y Europa concretamente, quien descubrió al Jesús histórico, pero fue un redescubrimiento a nivel científico, exegético, académico. El redescubrimiento quedó en las universidades y en los libros. El cristianismo europeo no fue capaz de confrontarse vitalmente con ese Jesús histórico y ha preferido pensar que no había problemas en la afirmación de la divinidad de Jesús o en la afirmación del carácter cristiano de Dios; los problemas, supuestamente, vendrían de elementos posteriores, teológicamente derivados; en lo principal, en lo nuclear de la fe cristiana, todos estaríamos de acuerdo, sin problemas (38).

37. *¿Quién es este hombre?* Sal Terrae, Santander 1981, pág. 13.
38. S. Galilea, *Espiritualidad de la evangelización.* Indoamerican Press, Bogotá, págs. 13-15.

El asunto de quién es Dios —afirma Jorge Pixley— parece ya resuelto por el sentido común de nuestra cultura occidental. Pero el sentido común en este caso nos traiciona.

> Hemos ido aprendiendo a lo largo de los conflictos que se han dado entre cristianos en América Latina que, debajo de la confesión común de un Dios único, se ocultan maneras diversas, y hasta encontradas, de concebir a ese Dios (39).

Ha sido América Latina —con su historia tan cristianamente conflictiva— quien nos ha evidenciado hasta la saciedad que no tenemos resuelto —como solemos pensar— el problema de Dios y de Cristo en nuestra vida cristiana y en nuestra pastoral. No estamos a priori seguros de que el Cristo que proclamamos seguir sea el Cristo auténtico del evangelio. Nuestra imagen de Dios y de Cristo ha de ser continuamente evangelizada. Jesús corre el riesgo de ser manipulado, condicionado, reducido, acomodado... incluso a aquellas cosas "a las que se opuso más enérgicamente en su tiempo". Ahí está la historia de América Latina para demostrarlo. Y bien se puede ver en la realidad viva latinoamericana que el Cristo de los indígenas de los Andes es diverso al de los católicos de las clases privilegiadas; que los obreros cristianos rezan y siguen a un Cristo sorprendentemente diferente del de los industriales, economistas y gobernantes cristianos (40); que el Dios que invoca Reagan no es el Dios de los pobres que invocan los cristianos revolucionarios nicaragüenses.

Ha sido América Latina la que ha lanzado históricamente la pregunta por el carácter cristiano de Dios, pero no la ha hecho de una forma intelectual o académica, sino práctica: alzándose en la historia en nombre del Dios cristiano para rechazar y superar aquella vieja historia que había sido construida precisamente en nombre de un supuesto Dios cristiano. El rechazo de aquella vieja historia "cristiana" de América Latina, hecho en nombre del Dios cristiano, es el cuestionamiento histórico-práctico del carácter cristiano de aquel Dios en cuyo nombre se hizo aquella historia "cristiana" de conquista, esclavitud, colonia, dependencia...

Así, la pregunta por Dios se ha historizado (41). Y esta historización de la pregunta se ha llevado a cabo fundamentalmente en América Latina. Y, dentro de ella, el lugar en el que se ha llevado a cabo este cuestionamiento historizado de un modo paradigmático o emblemático ha sido la revolución nicaragüense, que ha luchado —y sigue haciéndolo, dramáticamente obligada— por concluir una historia supuestamente cristiana de siglos de colonia, esclavitud, dependencia, imperialismo... e inaugurando en nombre del Dios cristiano —redescubierto como Dios de los pobres— una nueva historia.

39. J. Pixley-C. Boff, *Opción por los pobres*. Paulinas, Madrid, 1986, pág. 35.
40. S. Galilea, *ibid*.
41. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1984, pág. 44.

Decimos que este cuestionamiento, este nuevo planteamiento de la pregunta por Dios, ha sido hecho en forma histórica, práctica, a través de una lucha cristiana por superar un viejo orden supuestamente "cristiano" que ha sido percibido por los cristianos como claramente contrario al Dios de Jesús, Dios de los pobres. No sólo han creído en Dios, sino que "han practicado" a Dios. El testimonio que estos cristianos han dado sobre este Dios no ha sido expresado en teorías, sino en vida testimonial y en muerte martirial. Y es que, como ya se decía en el siglo XII, "en este asunto de la idea de Dios, es más importante la manera de vivir que el modo de expresarse" (42). De esta forma, con sus prácticas históricas, no han combatido sólo una idea contraria de Dios, sino la práctica histórica que suscita el Dios contrario, el Dios de la civilización pretendidamente cristiana, el Dios que bendijo la conquista y la colonia, la esclavitud y la muerte, la dependencia y el Imperio. Un Dios supuestamente cristiano que todavía hoy día sigue "siendo practicado" por quienes combaten a los seguidores del Dios de los pobres. El enfrentamiento de prácticas históricas contrarias expresa elocuentemente la presencia de divinidades opuestas, aunque la referencia nominal de los dioses invocados sea la misma. En última instancia, qué idea de Dios se tiene no es dilucidable verdaderamente a nivel teórico, sino a partir de la praxis que esa idea de Dios legitima y suscita en sus seguidores (43).

Así, el conflicto centroamericano y nicaragüense en concreto —con enfrentamiento bélico incluso— de prácticas de grupos humanos que se remiten al mismo Dios "cristiano" evidencia que bajo alguna de esas invocaciones al Dios cristiano se oculta de hecho una imagen idolátrica, las imágenes de los ídolos que combaten contra el Dios de Jesús.

2.6. La cuestión teológica capital

Esta es la cuestión teológica capital de nuestro tiempo: la pregunta por la calidad "cristiana" de nuestra fe, por la identidad cristiana de nuestro Dios (y, negativamente, por la cualidad idolátrica de nuestra fe). Es necesario que de una vez por todas los cristianos nos preguntemos seriamente en qué medida la imagen de Dios, que de buena fe sustentamos, corresponde verdaderamente al Dios de Jesucristo. Esta es la "cuestión teológica" por excelencia (44): la preocupación por la calidad "cristiana" de nuestra fe. Es la "cuestión capital de nuestro tiempo". Y es la cuestión que el conflicto eclesial nicaragüense y todo el conflicto vertido sobre Nicaragua evidencian. Es la cuestión capital que Nicaragua lanza al mundo entero de los creyentes como una herida en carne viva que acusa de corresponsabilidad a todos los

42. Guillermo de Saint Thierry, *Aenigma Fidei*. PL 188, 398 c.
43. J.I. González Faus, *Acceso a Jesús*. Sígueme, Salamanca 1979, pág. 28; Id., *Crecer sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer*. Sal Terrae, Santander 1985, pág. 13 ss.
44. R. Muñoz, *Dios de los cristianos*. Paulinas, Madrid 1987, págs. 19-20.

que invocan al Dios cristiano. Este es un gran servicio de América Latina, de Centroamérica y de Nicaragua a la conciencia cristiana universal.

2.7. Lo que está en juego. Cuestión urgente

Ya no es posible la ingenuidad. Ya ninguna comunidad cristiana debe adjudicarse gratuitamente el título de cristiana sin imponerse la tarea de confrontar críticamente sus propia imagen de Dios con la práctica histórica del redescubierto Jesús histórico, con los ojos bien abiertos al conflicto de las invocaciones contradictorias al mismo Dios cristiano, ayudándose en el discernimiento con la escucha atenta y respetuosa de aquellas comunidades que se remiten, desde su conciencia cristiana, al Dios de Jesús y que avalan esa referencia con una práctica testimonial y hasta martirial. Son los hechos sangrantes de la realidad presente los que nos urgen hoy más que nunca a que nadie tome el nombre de Dios en vano, porque podría ser una forma de tomarlo en falso.

Tampoco la teología puede ser ingenua. Hoy más que nunca,

> ... una teología consciente de su responsabilidad está obligada a reflexionar críticamente sobre las implicaciones psicológicas y políticas de sus palabras, de sus imágenes y de sus símbolos... Cada vez que hable de Dios debe preguntarse si está ofreciendo al pueblo opio religioso o auténtico fermento de libertad... En cada palabra que pronuncie debe aparecer claramente si habla del Dios crucificado o del Baal de las naciones o de los ídolos del corazón, si está difundiendo fe o superstición. La pregunta tiene que ser: ¿qué eficacia pública tiene en esta determinada situación hablar de Dios o callarse? (45).

Desde la arena de los hechos que se viven en Nicaragua, resuenan los mismos acentos críticos que lanzan a la conciencia cristiana universal los cristianos de Sudáfrica, con una sorprendente coincidencia:

> ... lo que la presente crisis revela —afirman— es que la Iglesia está dividida. Un número creciente de personas dice que en verdad hay dos iglesias en Sudáfrica: una blanca y otra negra.
> En el conflicto de vida o muerte que llegó a su punto culminante hoy día en Sudáfrica entre las diferentes fuerzas sociales, hay cristianos (o al menos personas que se profesan cristianas) en los dos lados del conflicto, aparte de algunos que intentan quedarse en medio del muro que divide... Esta situación sería realmente crítica para la Iglesia en cualquier circunstancia, pero cuando percibimos que nuestro conflicto es entre opresor y oprimido, la crisis es todavía más aguda para la Iglesia institucional. Tanto el opresor como el oprimido reivindican lealtad a la misma Iglesia. Ambos han sido bautizados con el mismo bautismo y

45. J. Moltmann, en AAVV. *Ilustración y teoría teológica*. Sígueme, Salamanca 1973, pág. 15.

comparten el mismo pan, el mismo cuerpo y la misma sangre de Cristo. ¿Probará esto que la fe cristiana no tiene ya sentido o importancia real para nuestros días? ¿Demostrará esto que la Biblia puede ser utilizada para cualquier finalidad?... (46).

El paralelismo con la situación nicaragüense —en cuanto conflicto sociorreligioso, no en cuanto a la etapa que atraviesa dicho conflicto— es sorprendentemente elocuente.

Si se perspetúa ese cisma práctico entre los cristianos (no propiamente en la Iglesia nicaragüense, sino en todos los cristianos que a lo largo y ancho del mundo se inscriben entre las filas de los opresores y de los oprimidos invocando a pesar de todo supuestamente al mismo Dios) se evidenciaría aquella sospecha crítica de los cristianos de Sudáfrica: la Biblia, la fe cristiana, se revelaría irrelevante de cara a los graves problemas reales de la historia. La revelación de Dios, su Palabra, habría sido en definitiva vana.

Es pues la credibilidad de la Biblia, de la fe cristiana, de la Iglesia, de Dios en última instancia, lo que está en juego. Y estando esto en juego, no restarle atención sería una grave desatención para con la Biblia, para con la fe cristiana, la Iglesia, para con Dios mismo. Se trata de una cuestión urgente, la "cuestión teológica por excelencia". Y es por eso mismo, quizá, el desafío misionero primordial y más profundo.

En este sentido, Centroamérica y Nicaragua no son sólo "lugares teológicos", en el sentido antes referido, sino también "lugares eclesiológicos", en el sentido de que revelan a la Iglesia sus debilidades y sus desafíos, sus urgencias misioneras mayores.

2.8. Hacia una recuperación del Dios cristiano

El conflicto global religioso que se concentra simbólicamente en Nicaragua, invita a los creyentes sinceros a recuperar la calidad cristiana de nuestra fe. Obliga a volver a la Biblia para confrontarse con ella.

Obliga en definitiva a volver la mirada a Jesús. Porque lo que el Nuevo Testamento dice no es tanto que Jesús es Dios (afirmación que expresaría simbólicamente la concepción de aquellos que reducen la fe cristiana a adjudicar a Jesús un concepto de divinidad que nosotros ya sabemos previamente, y que hemos extraído de nuestra razón o de nuestra religiosidad natural o universal), cuanto que Dios es Jesús (47). Esta última afirmación expresaría, como un símbolo, una actitud más correctamente cristiana: nada sabemos de Dios previamente o al margen de Jesús. Todo lo que sabemos de Dios lo tomamos de Jesús de Nazaret. Es en él, en sus palabras

46. Documento "Kairós", capítulo I; cfr. Azevedo-Xerri, *Ser cristâo no pais do apartheid.* Vozes, Petropolis 1986, pág. 33-34.
47. J. Sobrino, en AAVV, *Vocabulario de teología pastoral.* Editorial Cristiandad, Madrid, voz "Seguimiento", pág. 937.

y en sus obras, en su vida y en su muerte, en su conflictividad y en su parcialidad hacia los pobres, en su fe y en su praxis histórica... donde captamos a Dios, al Dios verdaderamente "cristiano", aunque estos rasgos cristianos revelados en Jesús vayan directamente contra las características de una divinidad concebida naturalmente, intuida desde la religiosidad universal, "justificada" desde nuestra teodicea.

Volver la mirada de Jesús. Dejarse juzgar de nuevo por él, por su praxis, por su palabra, por su Buena Noticia para los pobres. No hay otro camino. Cualquier otro atajo es errado. La búsqueda del Dios cristiano no se puede atajar por el recurso fácil a la tradición habitual, a la paz y a la unidad de la Iglesia, a la obediencia a los obispos... (Todos estos son criterios sometidos a aquél otro). Lo que está en juego en nuestro conflicto es la "calidad cristiana" del Dios invocado por todas las partes contendientes. Y la calidad cristiana se mide por confrontación con Jesús. Esa es la medida. Y toda otra medida no es cristiana.

Y no vale decir que la jerarquía con su magisterio es quien decide o juzga sobre la calidad cristiana del Dios invocado. La calidad cristiana la da única y exclusivamente el seguimiento de Jesús. Creemos en el Dios de Jesús en la medida en que lo seguimos, sin que ello pueda paliarse o suplirse mediante criterios externos al seguimiento. El Espíritu de Jesús sopla donde quiere y agita la profecía en cualquier cristiano, y no necesariamente en la jerarquía.

Podemos pensar que el Espíritu de Jesús está sacudiendo a la Iglesia con la profecía martirial de tantos cristianos que han descubierto y denunciado el carácter no cristiano del Dios de la llamada civilización cristiana occidental, tal como concretamente la viene sufriendo América Latina. Esta sacudida profética del Espíritu no pude ser acallada apelando a la obediencia a los obispos o a la unidad de la Iglesia. Toda comunidad cristiana debe ser escuchada respetuosamente cuando, urgida en conciencia, denuncia prácticas eclesiales como no cristianas, sobre todo cuando lo hace martirialmente. La única respuesta válida a estas sacudidas del Espíritu a estas denuncias, consiste en entrar en un discernimiento comunitario, en referencia a la única norma, al seguimiento de Jesús.

2.9. El Dios de Jesús, Dios de Vida

En América Latina el Dios de Jesús es percibido como Dios de Vida. Así lo expresa Jon Sobrino:

> Para Jesús el plan original de Dios es que los hombres tengan vida. La vida, en toda su amplitud e incluyendo la misma base material, es la primera mediación de Dios.
> El horizonte escatológico de la misión de Jesús es el Reino de Dios, un Reino de vida para todos. Pero para que éste llegue a ser, deben participar de ese Reino los que secularmente han estado privados de la vida en sus

diversas modalidades: los pobres y los oprimidos. De ahí que el anuncio de Jesús es parcial, y el Dios de Vida aparece parcial hacia los privados de ella.

La carencia de vida no tiene por causa sólo las limitaciones de lo creado, sino la libre voluntad de grupos minoritarios, que usan de su poder para sus propios intereses y en contra de los demás. Por ello Jesús anatematiza a los ricos, fariseos, escribas, sacerdotes y gobernantes; porque privan de vida a las mayorías en las diversas modalidades de la vida.

La noción de Jesús de un Dios de Vida entra en conflicto con los intereses privados de quienes no quieren dar vida a otros. Esto explica las controversias de Jesús. Detrás de la temática más explícita sobre la ley y su casuística está la problemática de la vida de los hombres.

Jesús no sólo constata que los hombres tienen diversas y aun contrarias nociones de Dios, invocando a las cuales hacen vivir o morir al hombre, sino que incluso cuando les hacen morir invocan a la divinidad. De ahí que Jesús aclara no sólo en qué consiste la verdadera divinidad, sino que desenmascara el uso que se hace de la divinidad para oprimir al hombre y privarle de vida.

La defensa que Jesús hace de la vida de los hombres como mediación fundamental de la realidad de Dios ocasiona que otros hombres —en general los jefes del pueblo judío— que invocan objetivamente a otras divinidades, sospechen y persigan a Jesús.

El juicio religioso y político a Jesús muestra claramente la alternativa de las divinidades. O el Reino de Dios por una parte, o la teocracia judía o la pax romana por otra parte. Las divinidades que no son el Padre de Jesús no sólo son falsas, sino que dan muerte. El mediador del verdadero Dios es matado en nombre de falsas divinidades (48).

Esta larga cita expresa, en apretada síntesis, la imagen redescubierta de Jesús y del Dios de Jesús tal como se percibe en América Latina hoy día.

En América Latina, es decir: desde este continente de mayorías creyentes y oprimidas, desde la realidad de muerte impuesta al pueblo con el hambre, la falta de salud, de trabajo, de vivienda, de educación... con todo el sistema socioeconómico que ha impuesto a este continente una situación "que clama al cielo" (49).

En esta América Latina creyente y oprimida, las mayorías cristianas han descubierto por primera vez en la historia que esta situación de muerte no era —como se pretendía— querida por el Dios de la Vida. Han descubierto que esta situación de muerte, patrocinada por la "civilización cristiana occidental" y sancionada con la bendición de un Dios supuestamente cristiano, no era realmente cristiana, ni lo era tampoco él mismo. Han descubierto que el Dios de Jesús, el Dios verdaderamente cristiano, es un Dios de la Vida y un Dios de los pobres, que quiere que el mundo sea otro. Y, simultáneamente, han denunciado al dios falso y han proclamado

48. J. Sobrino, *La aparición del Dios de Vida en Jesús de Nazaret*, en AAVV, DEI-CAV, Managua 1980, págs. 84-104; el texto transcrito es un extracto de las "tesis" presentadas en esas páginas.
49. *Populorum Progressio* 30.

al Dios cristiano, no verbal o intelectualmente, sino históricamente, siguiéndolo, "poniéndolo en práctica" en la historia, lanzándose a construir una historia según Dios, según el Dios de Vida de Jesús.

En esta lucha histórica les inspira y les sostiene, no una ideología laica o un neutro espíritu revolucionario, sino el ejemplo de Jesús, la fe en el Dios de la Vida que Jesús nos mostró (50). Por eso, su lucha se convierte en profecía, en denuncia y en anuncio, en signos de la presencia del Dios del Reino que vuelve a liberar a los pobres (Lc. 7, 18-22). Esta profecía no puede menos de ser escuchada reverentemente por todo corazón cristiano sincero.

2.10. Frente a los ídolos de muerte

Invocar a este Dios de Jesús sentido y percibido como Dios de la Vida, del Reino para los pobres, es conflictivo y peligroso en esta América Latina "cristiana", porque ello suscita la confrontación y la persecución por parte de otros que también dicen invocar al Dios "cristiano", aunque dicha acción les permita —e incluso les bendiga— instaurar y administrar todos esos regímenes y situaciones de miseria y de muerte que los pobres vienen soportando secularmente en este continente. Sí, como hemos dicho anteriormente, qué imagen se tiene de Dios, a qué Dios se adora realmente, no es dilucidable a nivel teórico, sino a partir de la praxis que esa imagen de Dios legitima y suscita en quien la tiene, habremos de convenir con Jon Sobrino que, a la inversa,

> ...la miseria y la muerte son producto de los dioses de la muerte. Se les denomina dioses porque gozan de aquellas prerrogativas de la divinidad: absolutez, incuestionabilidad, intocabilidad, y porque exigen un culto necesario: las víctimas para sobrevivir... el peligro de la idolatría, de dar culto —consciente o inconscientemente— a los dioses de la muerte (51).

Digámoslo claramente: es lícita una legítima variación o flexibilidad en la diversidad de imágenes teológicas, influjos culturales, acentuaciones variables en los distintos momentos históricos; pero no es lícita ni legítima una diversidad tal de imágenes que se traduzca en una invocación a divinidades contrapuestas. Porque entonces ya no estamos invocando a un mismo Dios percibido con legítimas variaciones, sino que estamos invocando a divinidades distintas utilizando equívocamente un mismo nombre.

Esto es lo que está ocurriendo en el conflicto histórico simultáneamente religioso y sociopolítico que se da cita en Nicaragua. Allí son invocados —equívocamente, bajo un mismo nombre— el Dios de la Vida

50. "Sentimos hoy en América Latina la necesidad de leer la historia de Jesús en los evangelios con el mismo sentido creyente y el mismo tipo de preocupaciones prácticas que llevaron a la Iglesia primitiva a escribir los evangelios". R. Muñoz, l.c., pág. 168.
51. J. Sobrino, en AAVV., *Vocabulario de teología pastoral...* Voz "Dios", pág. 259.

y los dioses de la muerte. Esta realidad teológica es la que denuncia permanentemente la realidad viva de los hechos históricos.

> Los dioses son un símbolo tremendamente operativo, de la fuerza de un pueblo. Se puede afirmar que todos los dioses están en lucha, como proyección de los conflictos de poder político-sociales entre grupos y pueblos. La lucha entre los dioses es una expresión universal del conflicto de poderes cuya instancia natural y más evidente es política (52).
> Muy al contrario de lo que podríamos suponer, los dioses falsos no sólo existen, ¡sino que gozan de buena salud! Muchos son sus adoradores y los invocadores de su providencia, de su amor y su poder, y abundante es la teología que racionaliza una falsa práctica de liberación. La búsqueda del Dios verdadero en esta lucha de los dioses, nos lleva al discernimiento antiidolátrico de los dioses falsos, de los fetiches que matan y de sus armas religiosas de muerte. La fe en el Dios liberador, aquél que va revelando su rostro y su misterio en la lucha de los pobres contra la opresión, pasa necesariamente por la negación y la apostasía de los dioses falsos. La fe se torna antiidolátrica (53).

En el fondo, al denunciar con sus prácticas a los ídolos de la muerte, los seguidores de Jesús no están haciendo otra cosa que seguir sus huellas: como hemos citado antes,

> Jesús no sólo constata que los hombres tienen diversas y aun contrarias nociones de Dios, invocando las cuales hacen vivir o morir al hombre, sino que incluso cuando les hacen morir invocan a la divinidad. De ahí que Jesús aclara no sólo en qué consiste la verdadera divinidad, sino que desenmascara el uso que se hace de la divinidad para oprimir al hombre y privarlo de vida (54).

La lucha contra los ídolos de la muerte es un capítulo profundamente cristiano, olvidado en los últimos siglos. Quizá este olvido es lo que ha permitido que los ídolos de la muerte hayan podido refugiarse en el interior de la Iglesia, usurpando el nombre del Dios cristiano.

Al decir todo esto no estamos negando el monoteísmo metafísico. Simplemente nos estamos situando en otro planteamiento, más bíblico. El monoteísmo del Nuevo Testamento no es metafísico, sino "profético".

> El monoteísmo del Nuevo Testamento no es una afirmación neutral, sino una profesión de fe contra esos muchos dioses y muchos señores que existen en el mundo (I Cor. 8, 6-6). (55).

52. S. Croatto, "Los dioses de la opresión", en AAVV., *La lucha de los dioses...*, págs. 33-34.
53. *La lucha de los dioses...*, pág. 7.
54. J. Sobrino, *La aparición del Dios de vida...*, págs. 97-98.
55. R. Muñoz, l.c., págs. 227-228.

Hoy los dominadores de este mundo, aquellos que veneran a los ídolos de la muerte que producen la muerte y la miseria de las mayorías de América Latina, nunca reconocerán que adoran a esos ídolos, ni

> ...jamás cometerán el error de declararse ateos de sus ídolos (Dios, Patria, Familia, Tradición, Familia y Propiedad... *In God we trust*) (56).

Preferirán seguir camuflando a sus ídolos bajo la capa del nombre del Dios cristiano, pero los verdaderos cristianos tendrán que reconocer—desde la perspectiva de los pobres— que "el Dios de los señores no es igual" (57). Llegará el día en el que a todos los que nos atribuimos el nombre de cristianos nos aparecerá claro que "en realidad, el dominador es, en última instancia, un no creyente en el Dios de la Biblia" (58).

Y para ser fieles a nuestra conciencia deberemos decirlo, proclamarlo, denunciarlo frente al Imperio, frente al capital, frente a todos los opresores... Y lo denunciaremos claramente (59). Proclamaremos nuestro ateísmo frente a los ídolos de la muerte (60).

Históricamente esta denuncia no está viniendo de las instituciones —ni siquiera de la institución eclesial— sino de un impulso profético

56. Hugo Assmann, "La fe de los pobres en lucha contra los ídolos", en *La lucha de los dioses...*, pág. 243.
57. G. Gutiérrez, citando a José María Arguedas, en *Teología de la Liberación*. Sígueme, Salamanca 1975, pág. 11. Y comenta en otro lugar: "Yo creo que José María Arguedas tenía razón. En ese diálogo entre el cura y el sacristán hay un enfoque profundo, rico y bello además, de ese Dios liberador... El Dios de los dominadores, de los que despojan y matan al pueblo no es el Dios de los pobres, no es igual". En id., *Itinerario eclesial: de Medellín a Puebla*. Moralia 314 (1982), 65.
58. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Sígueme, Salamanca 1982, pág., 264.
59. En este sentido es modélico el coraje y la claridad de la denuncia que el citado documento "Kairós" hace del "Dios del Estado": "Al oprimir al pueblo el Estado emplea muchas veces el nombre de Dios. Los capellanes militares lo usan para animar a las fuerzas armadas sudafricanas. Los capellanes de la policía lo usan para animar a los policías. Y los ministros del gobierno lo usan en sus discursos de propaganda. Pero tal vez sea todavía más revelador el uso blasfemo que se hace del nombre de Dios en el preámbulo de la nueva constitución segregacionista...
Este Dios es un ídolo. Es tan maligno, siniestro y malvado como cualquier otro ídolo con el que los profetas de Israel tuvieron que confrontarse. Tenemos aquí un dios que está históricamente del lado de los colonizadores blancos, que despoja a los habitantes negros de sus tierras y que da la mayor parte de la tierra a su 'pueblo escogido'.
Este es el dios de las armas más sofisticadas que conquistaron y sometieron a aquellos que sólo tenían lanzas. Es el dios de los carros blindados, el dios de las bombas de gas lacrimógeno, de las balas de goma, de las torturas, de las celdas de prisión y de las penas de muerte. Es un dios que exalta a los soberbios y humilla a los pobres —lo opuesto al Dios de la Biblia, que 'dispersa a los hombres de corazón orgulloso, derriba a los poderosos de sus tronos y exalta a los humildes' (Lc. 1, 51-52). Desde el punto de vista teológico, lo opuesto al Dios de la Biblia es el demonio, Satanás. El dios del Estado sudafricano no es solamente un falso Dios; es el demonio disfrazado de Dios todopoderoso, es el anticristo" (II, 2.4).
60. "Desde la praxis de la justicia de la fe en el Dios que libera, valora de manera paradójica y positiva una forma peculiar de ateísmo necesaria a la fe: el ateísmo antiidolátrico". E. Dussel, "El ateísmo de los profetas y de Marx", en *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca 1974, págs. 244-258.

protagonizado por el pueblo creyente, por la Iglesia que se ha hecho pueblo, por el pueblo que se ha hecho Iglesia, por la Iglesia popular. Como institución verdaderamente humana —que lo es, sin dejar de tener otras vertientes que no negamos— la institución eclesial ha tenido como primera reacción frente a este impulso profético una reacción de defensa, de miedo, expresado en descalificación y agresividad. Como tantas otras veces en la historia, por lo demás. Los cristianos revolucionarios —los que desde su compromiso histórico denuncian prácticamente a los ídolos "cristianos" invocados— han cargado sobre sí —como en otro tiempo hiciera Jesús, pudiendo así seguirlo más de cerca— las iras del Imperio y del Templo, el vilipendio, la persecución y hasta la muerte. Pero no muere la esperanza de que el Espíritu seguirá sacudiendo a su Iglesia gritando desde la sangre de los mártires, hasta que nos revele la Verdad completa (Jn. 14, 26).

2.11. Una misión histórica

Y tú, pequeña Nica,
no eres la menor de mis ciudades,
dice el Señor;
porque de tí ha nacido
mi hija, Libertad,
mi hijo, el Hombre Nuevo.

(Guerrilla bordada de ternura,
flor de liberación, abanderada,
sacramento-guerrilla de la América Nueva,
¡Nicaragua!)

El obispo-poeta Pedro Casaldáliga dedicó este poema a Nicaragua, entreviendo la "misión" latinoamericana y aun mundial que su revolución le otorgaba en esta coyuntura histórica: una misión eclesial, social, revolucionaria, ideológica, de esperanza, de futuro... Queremos concluir estas reflexiones teológicas subrayando los aspectos más salientes de esta "misión".

Nicaragua está cumpliendo una misión histórica: evidenciar la crisis, el conflicto de interpretaciones al interior de la Iglesia. El conflicto —inevitable, en cualquier caso— se convierte para unos en escándalo: para los timoratos o incapaces. Pero para muchos otros —cristianos y no cristianos, miembros de la Iglesia y gentes alejadas y decepcionadas de ella— se convierte en despertador de conciencias. Sacude la visión ingenua de aquellos que vienen identificando la Iglesia y al cristianismo con la imagen clásica del Dios de la "civilización cristiana" en el que no creen hace tiempo. En este sentido, se trata de un conflicto purificador, crítico (que somete a crisis y despierta a la crítica), que hace abrir los ojos,

que rehabilita el rostro de Dios manchado por los pecados históricos de la Iglesia, que da una buena noticia, que evangeliza... (61).

En este sentido, la Iglesia popular de Nicaragua, de Centroamérica, y de América Latina toda, está llevando adelante una misión evangelizadora en la Iglesia y en el mundo (62). Es lógico que sufra la incomprensión y hasta la persecución de la Iglesia institucional (63). En la medida en que sea perseguida, estigmatizada, despreciada, está siendo "expulsada de la sinagoga", como Jesús; estará siendo perseguida por seguir a Jesús, por reivindicar más puramente el rostro auténtico de Dios (64).

Siendo fiel a lo que es, esta Iglesia popular en cuanto tal es un factor social revolucionario, a favor de los pobres: porque la profecía tiene también una función social (65), porque la Iglesia actúa en la sociedad a través también de la instancia simbólica (66), porque actúa como facilitadora del encuentro entre cristianismo y revolución, como posibilitadora de que las energías cristianas se encaucen por la revolución y de que las energías revolucionarias queden fecundadas con la savia y la mística de la fe cristiana...

La presencia de la Iglesia popular en la escena histórica de la actualidad, abre un espacio para el Dios de los pobres en esta batalla: si no fuera

61. "Estas luchas (en América Central) se interpretan teológicamente de dos maneras diferentes y opuestas. Por un lado, se las ve como una entre la fe y el ateísmo, mientras que, por el otro, se entiende que se está viviendo una lucha entre el Dios de la vida y los dioses falsos que exigen la muerte de los pobres.
Monseñor O. A. Romero se ha convertido en el santo de aquellos cristianos centroamericanos que interpretan la lucha contra los militares como la lucha contra el Dios que exige la muerte de los subversivos para que la civilización cristiana pueda mantenerse con vida. El que mata para proteger un orden social opresivo se muestra idólatra al pretender hacerlo en nombre de Dios". J. Pixley-C. Boff, *La opción por los pobres,* pág. 230.
62. "América Latina, civilización occidental periférica, en el momento en que convergen como nunca en ella sensibilidad histórica y flexibilidad eclesial puede ser, no sólo para sí misma sino para el cristianismo, fermentario... de una nueva idea de Dios más próxima —por fin— a la revelación cristiana". J. L. Segundo, *Nuestra idea de Dios.* Buenos Aires, 1970, pág. 59.
63. "Los nicaragüenses nos han dado el testimonio de una fe que se mantiene a pesar del escándalo de sectores importantes y oficiales de la Iglesia. Una fe que vive en la contradicción. Creer en la Iglesia significa creer a pesar de tantos cristianos de esta Iglesia. Ustedes han vivido con el escándalo público, desde la misma cabeza, y no han abandonado la Iglesia. Quisieron expulsarlos diciendo que eran una Iglesia popular. Y respondieron: no, nosotros somos herederos de la gran Iglesia de los apóstoles, estamos en comunión con esa Iglesia, a pesar de la contradicción. Ustedes viven en esta fe en contradicción y se han mantenido fieles. Y se lo queremos agradecer de una manera muy profunda. A mí, en mis propios problemas, personales, ustedes me han ayudado. Lo que he sufrido personalmente es nada en comparación con lo que han sufrido aquí ustedes porque la fe es mucho más tentada aquí en la contradicción". Leonardo Boff, "Homilía en Managua", en *Amanecer* 38-39 (1985) 14.
64. "Jesús poseía una imagen de Dios radicalmente nueva... En realidad el Dios de Jesús es absolutamente distinto del Dios que adora la mayor parte de los cristianos". A. Nolan, l.c., pág. 130.
65. G. Girardi, en R.M. Pochet-A. Martínez, *Nicaragua. Iglesia: ¿manipulación o profecía?,* DEI-CAV, San José 1987, pág. XV; S. Galilea, "Espiritualidad de la liberación", en *Religiosidad popular y pastoral.* Ed. Cristiandad, Madrid 1980, pág. 159.
66. Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo,* pág. 134.

por ello, la Iglesia oficial —que todavía no ha hecho realmente una opción convencida por el Dios de los pobres— se atribuiría el monopolio de la representación del Dios cristiano; la institución absorbería a la profecía. Desapareciendo la Iglesia popular del escenario histórico, el conflicto podría polarizarse entre una ideología revolucionaria sin Dios y el "Dios antirrevolucionario" de la Iglesia jerárquica nicaragüense. El hecho de que aparezca en escena la Iglesia popular, despoja a la Iglesia institucional de su monopolio de representación de Dios e introduce al menos la sospecha de que ese su "Dios antirrevolucionario" (un Dios que no está ni con los pobres ni con su revolución) ya no sea el rostro verdadero del Dios real, pues el rostro de Dios que presenta la Iglesia de los pobres es un Dios más creíble, más en coherencia con la intuición de todos los hombres solidarios con los pobres, más en coherencia con el evangelio de Jesús. Y, por otra parte, la Iglesia de los pobres quita a la ideología revolucionaria los argumentos de que la fe es opio y de que la religión es simplemente un reflejo superestructural de la opresión. Así, la Iglesia de los pobres juega un papel de puente, de diálogo histórico, de ecumenismo global, de avance hacia el Reino.

Esta Iglesia de los pobres está reivindicando el rostro genuino de Dios. Con su referencia continua a la praxis de Jesús, a su compromiso por los pobres, a su entrega al anuncio y a la construcción del Reino de Dios, esta Iglesia está llevando adelante una lucha por el verdadero Dios frente al poder de los ídolos que han usurpado su puesto y su nombre. La Iglesia de los pobres lucha por restaurar a su puesto al Dios de Jesús, al que percibe como Dios de los pobres, Dios del Reino, Dios del Reino para los pobres, Dios del Reino a realizar en la historia hasta su llegada y plenitud en la transhistoria, Dios que se sale del monopolio de la lectura que de él habían hecho las clases burguesas, Dios-compatible con la revolución, Dios que alienta la revolución, Dios super-revolucionario él mismo, Liberador total, Dios que sopla como quiere y donde quiere (también —y a veces más— fuera de la Iglesia, en personas "ateas" pero verdaderamente entregadas al Reino), Dios que ya no se deja identificar indiscriminadamente con la postura "oficial" de una Iglesia...

Concluyamos esta parte diciendo que aunque todo esto configure esa "misión" que Nicaragua está cumpliendo en la actual encrucijada histórica, sería muy pretencioso pensar que es ella sola la que lo está cumpliendo. Este conflicto, este encuentro conflictivo de interpretaciones, esta "lucha de los dioses", no es algo exclusivo de Nicaragua. Es algo que se da en toda la Iglesia universal. Diríamos que en todas las Iglesias. Sólo ocurre que en Nicaragua se vive en agudizada síntesis, en un modo a veces crispado y, siempre, en todo caso, emblemático, como corresponde a una encrucijada histórica. Por eso tiene más resonancia, es más espectacular, se ha radicalizado más, es incluso "ejemplar" o paradigmático, y puede servir a otros de *purificación anticipada* (ahorrada, en cabeza ajena). Esta vertiente es una forma de solidaridad con la que Nicaragua corresponde a tanta solidaridad ("ternura de los pueblos", ágape de las Iglesias) como lo rodea.

3. De cara a la acción

Queremos aterrizar nuestras reflexiones en unas conclusiones de cara a la acción. Dos conclusiones de cara a la Iglesia institucional, y otras dos de cara a los cristianos revolucionarios.

Estas son las dos actitudes que nos parecen desprenderse más claramente como necesarias para la Iglesia institucional de toda la reflexión que acabamos de hacer:

a) *Una actitud de no condenación.* La libertad religiosa que la Iglesia ha proclamado en el Vaticano II (67) vale también para el interior de la Iglesia (68), y vale muy especialmente para este caso, en el que la discrepancia y el conflicto entre los cristianos no es teórico o teológico simplemente sino de interpretación —en conciencia— del seguimiento de Jesús. Cuando está en juego la conciencia y la misma fidelidad de la persona a lo que cree ser honestamente la llamada de Dios y las exigencias de su Espíritu, es absolutamente necesario el respeto, la tolerancia y —en cualquier caso— la evitación a todo trance de una condena. Una ponderada visión histórica que nos recuerde oportunamente los numerosos e irreparables pecados históricos que se han cometido en el pasado, podrá darnos a todos una actitud de prudencia y una compungida actitud penitencial.

b) *Una actitud de discernimiento cristiano.* Dadas las graves cuestiones que se lanzan a la reflexión cristiana desde la arena de los hechos históricos que estamos viviendo, a nadie le es lícita ya la ingenuidad, el sentirse genuinamente cristiano simplemente por la inercia de los hechos, por la fuerza del "siempre se ha hecho así", por un título eclesiástico de autoridad o de legitimación. Está en juego la calidad cristiana de nuestra invocación a Dios, y ha sido cuestionada desde la apelación a un redescubrimiento de Jesús. Ello quiere decir que la actitud correcta es la de un sincero discernimiento cristiano. Toda otra actitud que evada dicho discernimiento (por la vía del mandato autoritario, de la imposición de una unidad incuestionable, del llamado a la reconciliación (69) o a la unidad de la Iglesia (70),

67. Decreto *Dignitatis Humanae.*
68. Vaticano II: DH *passim,* especialmente 3, 4, 7, 8-12; GS 43, 92; LG 13.
69. G. Calderón, "Iglesia de Nicaragua: ¿reconciliación u opción por los pobres?", en *Amanecer* 45 (1986), 30-35.
70. "Somos una iglesia dividida precisamente porque no todos los miembros de nuestras iglesias hemos tomado partido contra la opresión. En otras palabras: no todos los cristianos se unieron a Dios "que está siempre del lado de los oprimidos" (SL 103, 6). Respecto a la crisis actual, existe un único camino para la unidad de la Iglesia: los cristianos que se encuentran del lado del opresor o que están sentados encima del muro deben pasar al otro lado y unirse en la fe y en la acción con los oprimidos. La unidad y la reconciliación dentro de la propia Iglesia solamente son posibles en torno a Dios y a Jesús, que se encuentran del lado del pobre y del oprimido". Documento "Kairós", capítulo V, 5.2.; cfr. Azevedo-Xerri, l.c., pág. 74.

etc.) no es adecuada respuesta a las exigencias del momento, a la llamada del Espíritu a través de estos dolorosos signos de los tiempos.

Estas otras dos serían las actitudes que creemos aparecen como más necesarias para los cristianos de la Iglesia de los pobres:

a) *Seguir a Jesús en radicalidad.* Se trata de seguir a Jesús fieles a su Causa (¡el Reino!) por encima de todo, poniéndolo como el absoluto, sometiendo implacablemente toda otra consideración. No ceder nunca a poner otros intereses por encima de los intereses del Reino. Ser fieles a la conciencia. Y, para ello, seguir buscando en conciencia, en la oración, la voluntad del Señor, con toda fidelidad y radicalidad.
b) *Tener fe en la Iglesia de los pobres.* Es decir, tener fe en lo que la Iglesia de los pobres significa como novedad histórica: su significación profética para el mundo y para la Iglesia global, su testimonio, "evangelización hacia el mundo revolucionario", su contestación de los pecados históricos de la Iglesia institucional, el valor del diálogo entre fe y revolución que ella propicia, su constante invitación al discernimiento en la Iglesia global... Y no ceder al cansancio. No dejarse sobornar. No claudicar.

Una consideración de punto final.
Todo esto que hemos expuesto puede parecer aún muy eclesiástico, un tanto eclesiocéntrico. Pero no debe serlo. El centro es el Reino, no la Iglesia. La Iglesia encuentra su verdadero ser en su servicio al Reino (71). Si todo este conflicto eclesiástico repercute favorablemente en la liberación de los pobres, eso es lo que importa: lo que importa a Dios y a los pobres. "Lo que importa, dice Leonardo Boff, no es la teología de la liberación, sino la liberación". Lo que importa —decimos nosotros— no es la conversión de la Iglesia al Reino de Dios, sino el mismo Reino (sin negar que si importa la conversión de la Iglesia al Reino es porque sirve al Reino mismo). Lo que importa no es la batalla por el "Dios verdadero" —como un ejercicio dialéctico o apologético— sino la batalla por el Dios de los pobres. Y la batalla por el Dios de los pobres se juega en la batalla por los pobres de Dios. Es una batalla "histórica". El Dios de los pobres renuncia a que hagamos una cruzada por él. El Dios de los pobres quiere que luchemos por él luchando por sus pobres, por los pobres. Esa es su gloria. Y esa es la verdadera gloria de la Iglesia. *Gloria Dei, gloria ecclesiae, vivens pauper.*

71. GS 45; LG 5.

CAPITULO III

Praxis cristiana en la Revolución

I. Identidad cristiana e identidad eclesial. La experiencia de los cristianos de las CEBs de la Nicaragua revolucionaria

1. Partiendo de la historia

Queremos abordar sólo *algunos* de los problemas actuales de los cristianos revolucionarios en Nicaragua. En concreto nos referimos a problemas y planteamientos comunes a buen número de los cristianos revolucionarios que pudiéramos llamar "históricos", cristianos que fueron protagonistas de la transformación del cristianismo tradicional nicaragüense en un cristianismo comprometido con los cambios sociales y políticos que vivió el país a partir de los años sesenta; cristianos que figuraron en primera línea en el protagonismo eclesial de las comunidades eclesiales de base de Managua y en la incorporación de los cristianos a las prácticas revolucionarias. No nos referimos a otras experiencias ni tratamos de reflejar otros problemas.

Muchos de estos cristianos en su reflexión vuelven la vista atrás. Miran a los años sesenta, con orgullo y a la vez con nostalgia. Son años gloriosos llenos de entusiasmo y de búsquedas. Recuerdan paso a paso las transformaciones que se fueron dando en la conciencia cristiana, en la vida comunitaria. La recepción del Vaticano II, la lectura popularizada de la Biblia, las conclusiones de Medellín, la efervescencia comunitaria, la renovación litúrgica, las acciones sociales de promoción, las luchas cívicas por los derechos humanos y por la mejora de las condiciones de vida de los pobres, la introducción del análisis de la realidad, la concientización política, la lucha contra la dictadura, los compromisos políticos, el paso a la clandestinidad de muchos de sus miembros, la euforia del triunfo revolucionario... (1).

1. Como ejemplo paradigmático de la transformación progresiva de la vida de las comunidades cristianas en esa época, puede consultarse la historia de la comunidad de base de la Parroquia de San Pablo, pionera en Nicaragua, cfr. F. Jiménez, "La parroquia San Pablo, germen de las comunidades de base en Nicaragua", en G. Girardi-J.M. Vigil (eds.), *Nicaragua, trinchera teológica,* CAV, Managua, 1987.

Hasta ese momento, hasta el momento del triunfo, diríamos que la experiencia de los cristianos comprometidos de Managua era, por lo demás, común a la experiencia de tantos otros cristianos en América Latina toda. Con sus peculiaridades nicaragüenses, lógicamente, pero en una semejanza fundamental a lo que entonces se empezaba a dar en América Latina, a lo que aún hoy día se está dando en las CEBs de toda América Latina. Las CEBs fueron entonces para Nicaragua como hoy lo están siendo para América Latina, el único espacio (o, al menos, un espacio muy peculiar) de lucha contra la represión, la dictadura, la opresión del sistema capitalista. El cristianismo que se vivía —que se vive— en las CEBs es el cristianismo desafiado por la realidad de opresión de un sistema de muerte. El crecimiento, la renovación vital que supuso el movimiento arrollador de las comunidades de base, coincidió en Nicaragua en aquellos años con un momento social de expansión, de lucha, de ansias de liberación, de renovación ideológica; coincidió también, a nivel eclesial, con el movimiento renovador desatado por el impulso del Vaticano II. El movimiento renovador de las comunidades de base de Managua —que protagonizaron los cristianos a cuyos problemas y planteamientos actuales nos estamos refiriendo en este artículo— coincidió pues con una renovación social y eclesial del mismo signo.

A la hora del triunfo revolucionario, las comunidades de base de Managua estaban en muchos casos desarticuladas: por la guerra de liberación, por la situación de emergencia total, por la incorporación masiva de los cristianos a la lucha, porque no era posible en aquel contexto llevar una vida eclesial comunitaria ordenada. Y el triunfo, evidentemente, no trajo sin más la serenidad necesaria para volver de inmediato a una vida pacífica: era todo un Estado el que había que reconstruir, partiendo de la destrucción de una dictadura. Las tareas de la reconstrucción eran apremiantes. La revolución exigía la máxima dedicación y entrega.Estos cristianos revolucionarios, que habían sido conducidos a la revolución en la mayor parte de los casos en fuerza de su misma fe cristiana, y que habían llegado a descubrir el ámbito de lo político (el ámbito de las transformaciones históricas) como el lugar propio de verificación de su adhesión a la voluntad de Dios, no pudieron menos en esas circunstancias posteriores al triunfo revolucionario que incorporarse mayoritariamente a las tareas de la revolución. Esta les absorbió. Sus comunidades cristianas —las comunidades de base— tuvieron que seguir en muchos casos desarticuladas y desatendidas: no había tiempo para reunirse en la CEB si había que participar también en los CDS, en los organismos de masa, en la vigilancia revolucionaria, en los sindicatos, en la campaña de alfabetización, en las campañas de salud, en los "rojinegros" de todo tipo... Mientras hubiera tantas urgencias quizá no tendría sentido, o quizá no hubo siquiera tiempo para planteárselo, pero lo que no hubo ciertamente fue tiempo para una vida eclesial organizada, para reunirse en la CEB.

Las urgencias y emergencias inmediatamente posteriores al triunfo revolucionario y a la proclama de la "reconstrucción nacional" no desaparecieron a los pocos meses, sino que en buena parte se agravaron con el

comienzo de la guerra de agresión (un comienzo que no ha tenido aún final), la lucha ideológica, la división de la Iglesia, el bloqueo económico, la amenaza de invasión, el deterioro grave de la economía... ¿Cuándo llegaría el tiempo de volver a vivir una vida cristiana eclesial comunitaria más o menos "normal"? ¿Cuándo sonaría la hora de la recuperación —o de la simple continuación— de las comunidades de base?

Es inimaginable la capacidad que el tiempo tiene de hacernos volver a considerar "normales" a situaciones en sí mismas extremas y de emergencia. Y así está ocurriendo en Nicaragua: aún con tanto dolor, con una guerra declarada por el país más poderoso, aún con una economía de sobrevivencia, aún con una permanente amenaza de invasión, etc., la vida vuelve a recuperar una cierta sensación de normalidad. La emergencia se hace "normal". Y, ya desde hace unos años, muchos cristianos se reincorporaron, "volvieron" a sus comunidades de base, y las reorganizaron. Sin embargo, aunque no todo lo percibieron en principio, parece reconocerse poco a poco que algo había cambiado. Pareció que se volvía a lo mismo —eclesiásticamente hablando—, pero en realidad algo muy profundo se había transformado. Nuevos problemas estaban aparciendo. ¿Qué es lo que había cambiado? ¿Qué nuevos problemas se planteaban?

Por de pronto, no volvieron todos. *Unos* se quedaron absorbidos por la revolución: sintieron todavía muy fuertes las urgencias, sin que la normalidad impuesta por la rutina de la emergencia y de las urgencias les haya permitido encontrar todavía la oportunidad de reincorporarse a la comunidad cristiana. *Otros* pudieron volver —la "normalidad" les permitía encontrar su oportunidad de reincorporación, pero ya no se sintieron motivados: ¿para qué volver? ¿el proyecto de las CEBs no pertenecía ya a otro momento histórico? ¿no es en el compromiso revolucionario donde mejor podemos realizar nuestro compromiso cristiano? —se preguntaron—, ¿qué aporta la comunidad cristiana? ¿reunirse para hacer qué? Y no vieron sentido a la reorganización de las CEBs. *Otros* tuvieron miedo de volver: la Iglesia a cuya práctica externa explícita se iban a reincorporar ya no era aquella Iglesia por la que se sintieron acompañados —aún en medio de muchas ambigüedades— en los años sesenta y setenta; ahora se trataba de una Iglesia dividida, conflictiva, reaccionaria en su jerarquía, fuente de escándalo para ellos por dar su espalda a las aspiraciones del pueblo de los pobres; entrar a participar en esa Iglesia sería entrar a colaborar con los enemigos, entrar en conflictos, gastar energías necesarias para la defensa del proyecto de los pobres... Tuvieron miedo de volver y no volvieron. *Otros* volvieron, se reunieron de nuevo en comunidad de base, encontraron que el contexto social y político actual era radicalmente diverso del contexto de los años sesenta-setenta, trataron de vivir la vocación eclesial de las CEBs en el nuevo contexto, en continuidad y discontinuidad... Problemas y tareas nuevos se les plantearon, inéditos, no estudiados, sin modelos previos...

Esfuerzos de organización, de multiplicación y crecimiento se han hecho muchos. La realidad sin embargo no parece corresponder generosamente a dichos esfuerzos...

Todos esos grupos de cristianos revolucionarios (los que volvieron, los que tuvieron miedo, los que no volvieron...) están afrontando desafíos nuevos, nunca vistos, como decimos. Están haciendo un experimento eclesiológico, sin modelos por delante. Se preguntan por el sentido de la CEB, su vigencia o no, el papel del cristiano en la revolución, lo específico de la identidad cristiana, el modelo de organización comunitaria de iglesia en la actual situación, etc.

2. Formulando los problemas

Decimos que queremos tratar de expresar y reformular "algunos" de esos problemas que viven algunos de esos grupos de cristianos revolucionarios (de los que no volvieron, los que tuvieron miedo, los que se reincorporaron...). Muchos de esos problemas podrían sintetizarse en estos dos siguientes.

2.1. El problema de la identidad cristiana, que podríamos formularlo así:

La fe cristiana y su proceso de renovación llevó a estos cristianos, en aquellos años de los que hemos hablado, al compromiso político. La fe les hizo desembocar en la política. En ella se comprometieron y siguen comprometidos plenamente. Y ahí, alejados de la comunidad cristiana, compartiendo día a día la construcción de la revolución con otros militantes —entre los que hay también indiferentes y no creyentes— que preguntan: ¿qué me diferencia a mí de los no cristianos? ¿qué añade a mi compromiso revolucionario la fe? ¿en qué consiste mi vivencia cristiana? ¿para qué cristianos? ¿no basta con ser profundamente humano y profundamente revolucionario? ¿qué es lo específicamente cristiano? ¿cuál es la identidad cristiana?

En resumen el problema es éste: la vivencia cristiana llevó a estos cristianos a lo político; el peligro es ahora el vivir lo político sin vivencia cristiana.

2.2. El problema de la identidad eclesial, que podríamos formular así:

La participación en las comunidades eclesiales de base —la fórmula de comunitariedad cristiana, propia de aquel momento— llevó a estos cristianos a través de un proceso largo y gradual a la participación en las plataformas y organismos del pueblo, en la clandestinidad primero, en los organismos de la revolución después. En ellos se comprometieron y siguen comprometidos plenamente. Y ahí, absorbidos día a día por los compromisos revolucionarios, se preguntan: ¿para qué reunirse en "comunidad cristiana"?

¿dónde vivir la fe: en la comunidad cristiana o en el mundo? ¿dónde ser Iglesia: en el ámbito "eclesiástico" o en el ámbito profano de servicio al mundo? ¿es criterio de mayor identificación eclesial el ir a misa los domingos o el participar en una comunidad del ámbito eclesiástico que el comprometerse como creyente en el servicio a la causa de los pobres organizados? ¿dónde se realiza más profundamente el misterio eclesial: en la vida intraeclesiástica o en la construcción del Reino en el mundo? ¿"la Iglesia debe estar al servicio del mundo" sólo en su actuar o también en su mismo ser? ¿es sólo su compromiso ético (posterior a su naturaleza) o más bien su mismo ser (su misma identidad) la que se realiza ante todo en el servicio al mundo? ¿qué sentido tiene hoy la comunidad de base?...

En resumen, el problema puede ser expresado así: la identidad eclesial llevó a estos cristianos a la participación revolucionaria; el peligro ahora puede ser el de participar en la revolución sin identidad eclesial. O, dicho de otro modo: las CEBs llevaron a los cristianos a la revolución, y el peligro ahora podría ser vivir en la revolución sin comunidad cristiana.

Para no dar una falsa impresión habría que decir, antes de pasar a una reflexión teológica, que la realidad no es tan esquemática y pura como aparece en un escrito que quiere reducirla a su expresión lógica. En el cambio que se ha registrado de los años sesenta a los actuales, no han influido en esta transformación el cansancio, la apatía, el desgaste psicosocial de una guerra de agresión con toda la agresión que nuestro país sufre en tantos otros planos, sin olvidar factores como la conflictividad dentro de la misma Iglesia, la actitud beligerante de la jerarquía, la descalificación que por parte de ésta sienten muchos cristianos sencillos revolucionarios, etc. Y puede ser que también influyan factores menos estudiados hasta el presente, como el proceso de secularización en la mentalidad y en la cultura revolucionaria, ciertos influjos ideológicos, el peso todavía clerical o eclesiástico de la organización de las CEBs —más fácilmente perceptible para quien vuelve a ellas o las observa desde fuera—, etc. Por todo ello, estas preguntas se las hacen, consciente o inconscientemente, expresa o implícitamente, no sólo los cristianos comprometidos, sino también los descomprometidos.

3. Problemas teológicos implicados

Aunque ya hemos insinuado que la situación que vive Nicaragua es de alguna manera inédita y que los problemas eclesiales que brotan en este "laboratorio eclesiológico" son inéditos, vemos enseguida que al formular un tanto más abstractamente los problemas aparece su relación con problemas teológicos clásicos y actuales. Lo cual, evidentemente, no quiere decir que las soluciones clásicas y las soluciones dadas actualmente en otros contextos puedan ser aplicadas a Nicaragua. Esta Iglesia, que vive una situación tan peculiar, tiene que hacer su propia reflexión, iluminada ciertamente por la reflexión de todas las iglesias, pero propia y acomodada,

a partir de su realidad; esa será su aportación a la comunión eclesial desde la reflexión teológica.

¿Cuáles son esos problemas teológicos implicados en los problemas que hemos formulado a partir de la realidad descrita?

3.1. Respecto al problema de la identidad cristiana

3.1.1. La llamada lectura histórica del cristianismo o de la identidad cristiana

Frente a otras lecturas "ahistóricas", hace tiempo que se está introduciendo en el cristianismo una lectura histórica. Ello no se da por influjo de una nueva filosofía —la filosofía de turno en la cultura occidental— sino por redescubrimiento bíblico: es más o menos con el cambio de siglo cuando se descubre que el mensaje de Jesús es un mensaje escatológico, el Reino, que es transhistórico, pero no ahistórico.

Frente a otras mediaciones que han sido clásicas en otras lecturas del cristianismo (como las mediaciones cúlticas, morales, doctrinales, personalistas, privadas, intimistas, metafísicas, etc.), pasan ahora al primer plano de la conciencia eclesial las mediaciones históricas, como las principales (no únicas, ni necesariamente contradistintas de las otras) mediaciones del Reino.

La "lectura histórica" correcta es integradora. Supera el dualismo clásico, no por huída al otro extremo (reduccionismo sociopolítico), sino por integración. No se trata de olvidar lo espiritual, sino sólo lo espiritual ahistórico (que por ser ahistórico es falsamente espiritual), y no lo espiritual encarnado en la historia (una historia sin espíritu sería para nosotros una historia amputada).

La identidad cristiana no se juega, pues, en un campo distinto de la historia común en la que nos ubicamos todos los mortales; no se juega principalmente en un campo propio, específico, exclusivo para cristianos (como pudiera ser el mundo íntimo de la Vida de Gracia sólo apto para los iniciados, o el mundo de la moral privada, o la liturgia...), sino en el campo de la historia, en el que todos coincidimos. Ahí, en la carne de la historia, los cristianos podemos tener conciencia de la presencia encarnada de lo espiritual, pero no podemos pensar que no hay espíritu en la carne de la historia que viven aquellos que no son conscientes de esa encarnación de lo espiritual. La identidad cristiana no es una diferencia específica en la historia, sino una comunión con la historia.

3.1.2. La secularización es otro tema implicado

No nos referimos al aspecto de la autonomía de la ciencia. Nos referimos a la revalorización religiosa de las realidades profanas, al rom-

pimiento del dualismo entre lo sagrado y lo profano. La secularización es en buena parte una "lectura histórica". Con el movimiento de secularización de los últimos siglos, tan activamente presente en la reflexión religiosa de las últimas décadas, no es que el hombre actual renuncie a lo religioso y a lo espiritual, sino que más bien redescubre lo religioso y espiritual de una forma nueva: redescubre el valor religioso de lo hasta entonces tenido como no religioso. Y todo esto —no hace falta subrayarlo especialmente— se redescubre con el evangelio en la mano, redescubriendo la práctica "secularizante" del Dios bíblico de Jesús.

La desmitificación de la religión y el rechazo de la metafísica forman parte esencial de esta secularización: una identidad cristiana, centrada exclusivamente en el mundo religioso de lo sobrenatural conocido y vivido en la intimidad privada de la persona, necesita reubicarse en un contexto de secularización.

Las teologías primermundistas del trabajo, de las realidades terrestres, de la paz, de la ciudad, del desarrollo, de la cultura... si bien no pueden decir una palabra definitiva sobre la problemática de identidad cristiana tal como se vive en la trama histórica concreta de la Iglesia nicaragüense, pueden explicar por paralelismo la legitimidad de sus planteamientos.

3.1.3. El tema del papel de los laicos y del sacerdocio común

En relación con la lectura histórica y con el tema de la secularización, podríamos citar el tema redescubierto en el Concilio Vaticano II del sacerdocio común: es ese sacerdocio el que capacita a los cristianos (a todos ellos, no sólo a los laicos, también a los pastores, a todos los bautizados) para ofrecer "sacrificios espirituales" y un culto agradable a Dios por medio de todas sus obras, ofreciéndose a sí mismo como hostia viva (LG 10-11); la máxima expresión y realización de la identidad cristiana, la "santidad cristiana", una misma para todos los cristianos, se alcanza precisamente en el desarrollo diario de las ocupaciones y preocupaciones de la propia vocación y estado de cada uno, en las condiciones, ocupaciones y circunstancias de la vida, y a través de todo ello (LG 41).

Y conectando con el tema del sacerdocio común (aunque no sea exclusivo de ellos, sino común a todos los bautizados, incluidos pues los pastores) está el tema de los laicos, que deben consagrar el mundo por el sacerdocio común (LG 34). Deben los laicos impregnar el mundo con el espíritu de las bienaventuranzas. El Vaticano II les dio entrada sin sacar todas las consecuencias. En la reflexión actual los acentos están cambiando: si la misión de la Iglesia es la construcción del Reino de Dios, en algún sentido, la misión principal en la Iglesia es la de los laicos, no la de los pastores. Pasamos de una situación en la que la voz, la misión, la representación de la Iglesia estaba acaparada por la jerarquía, a otra visión en la que se descubre que la voz, la misión y la representación principal de la Iglesia radica en los laicos, en el Pueblo de Dios como conjunto, en su vida

diaria y real, en su compromiso histórico: la jerarquía es un ministerio de servicio a la comunidad eclesial. La identidad cristiana se juega y se delimita fundamentalmente en la referencia a la misión misma del pueblo de Dios —fundamentalmente "laico"— en la historia, no en la referencia a parámetros eclesiástico-jurídico-jerárquicos.

3.1.4. La espiritualidad

La espiritualidad clásica —intimista, sentimental, ahistórica, sobrenaturalista, idealista, "puramente espiritual" al estilo platónico griego— entró en crisis. Muchos cristianos la abandonaron en su éxodo hacia los compromisos históricos y políticos. El recelo hacia la espiritualidad se hizo común. Y con ello entró en crisis la identidad cristiana: si hacemos lo que todos hacen y no tenemos una mística distinta que nos aliente, ¿qué nos diferencia de los que hacen lo mismo que nosotros sin creer en Dios?

La espiritualidad, gracias a Dios, entró hace tiempo en vías de franca recuperación. Pero ya no se trata de una espiritualidad que nos saca de la historia, que nos traslada a un plano paralelo superior, a una "supernaturaleza" que nos contradistinga de los demás por estar viviendo en "otro mundo" o por estar viviendo "otra cosa" en este mismo mundo, sino por vivir este mundo y esta misma historia con otra espiritualidad y, por tanto, en algún sentido, con otra "historicidad". El problema de la identidad cristiana sería, en buena parte, problema de espiritualidad.

3.1.5. Relaciones entre naturaleza y gracia

Simplemente lo apuntamos. Sería éste el tema teológico más de fondo, más fundamental, bien clásico, que late debajo de todos los demás. ¿Dónde está la presencia de la gracia en lo que es la construcción del mundo, prolongación de lo natural? Los compromisos profanos, seculares, políticos, históricos, ¿son naturaleza o gracia? ¿y qué tipo de relación guarda ahí la gracia con la naturaleza? ¿hay fronteras entre naturaleza y gracia? ¿cómo se diferencia la gracia de lo puramente natural? ¿cómo la identidad cristiana —realidad de gracia— nos identifica y distingue en la praxis histórica frente a los no cristianos que se guían simplemente a las luces de la razón —realidad de naturaleza?

3.2. Respecto al problema de la identidad eclesial

3.2.1. El tema de la misión de la Iglesia

Con los avances de la cristología se transforma consecuentemente la eclesiología. El descubrimiento del mensaje escatológico del Reino implica

una conmoción en los planteamientos eclesiológicos clásicos. Este descubrimiento hace consciente a la Iglesia explícitamente de algo que implícitamente negaba: la Iglesia no es el Reino, sino su servidora, germen y principio del Reino (LG 5), de forma que sólo debe buscar el advenimiento del Reino (GS 45).

Este replanteamiento teórico —que aquí lógicamente no desarrollamos— supone una conmoción en la praxis eclesial. La Iglesia debe "deseclesiastizarse", debe desautoentronizarse, descentrarse de sí misma (rechazar el eclesiocentrismo). Lo principal en la Iglesia no es su propia vida interna (su organización, su disciplina, sus prácticas eclesiásticas...), sino su vida hacia afuera, su servicio a la Causa. "La Iglesia sólo existe para los demás" (Dietrich Bonhoeffer). La identidad eclesial sufre pues un corrimiento.

3.2.2. El tema de las relaciones de la Iglesia con el mundo

El modelo de relaciones Iglesia-mundo ha ido variando poco a poco en los últimos siglos: de un modo en el que la Iglesia considera que el mundo debe estar a su servicio (cristiandad), hemos ido pasando a otro modelo en el que la Iglesia se considera como sociedad autónoma frente al mundo (sociedad perfecta; tiempos anteriores al Vaticano II), y a otro en el que la Iglesia dialoga con el mundo y se pone a su servicio (Vaticano II). La eclesiología de la teología de la liberación subrayará que la Iglesia debe servir al mundo en la arena de la historia y desde el lugar social de los pobres.

La relación de la Iglesia con el mundo es algo constitutivo del ser de la Iglesia. La Iglesia no puede concebirse a sí misma sino en servicio al mundo. La Iglesia no es depositaria de un misterio que pudiera vivir encerrada en sí misma. La misión de la Iglesia consiste en continuar la historia que Jesús desencadenó. Por eso la historia es como el lugar primordial de realización del Reino, mientras que lo "eclesiástico" será siempre algo derivado y que ha de estar en función del servicio al Reino. La identidad eclesial pues se juega en la historia más que en la misma vida eclesiástica, aunque parezca paradójico, y esta otra vida eclesiástica, para ser sanamente portadora de identidad eclesiástica, debe estar siempre al servicio del Reino en la relación con el mundo en la historia.

3.2.3. La configuración concreta de la comunitariedad eclesial en un momento determinado de la historia

La reflexión teológica última ha desbloqueado la absolutización que había adquirido la configuración concreta que la comunitariedad de la Iglesia había adquirido en los últimos siglos. Sin negar nada de lo que ahí hay de permanente y de expresión válida del misterio perenne de la Iglesia,

hemos redescubierto la cuota que en ella hay de dependencia de los tiempos e incluso de los lugares. Hay en cierta manera una "eclesiogénesis" constante a lo largo de la historia de la Iglesia. Ni las cofradías medievales, ni los movimientos apostólicos de la modernidad, ni las comunidades de base de la actualidad son algo absoluto. La comunitariedad de la Iglesia no es monolítica a lo largo de la historia —excepto en sus dimensiones fundamentales esenciales—. La identidad eclesial está por encima de todas esas posibles variaciones históricas, posibilitándolas, limitándolas y legitimándolas.

4. Hipótesis para la acción

Los problemas están ahí y deben ser ulteriormente reflexionados. Están abiertos. Su solución no vendrá de una pura reflexión, sino de una praxis eclesial, aunque la praxis eclesial solventará mejor los problemas si es ayudada por la reflexión teológica, en un intercambio dialéctico y continuo.

Nos permitimos dar nuestra palabra como hipótesis de lo que sería necesario acometer en la acción pastoral para ayudar a caminar y a vivir cristianamente en el contexto de estos problemas. Creemos que serían dos las necesidades principales, paralelas a los problemas detectados, a saber:

4.1. Reforzar la vivencia de la fe (la identidad cristiana)

En aquellos años sesenta y setenta los cristianos a los que nos referimos descubrieron, gracias al proceso de renovación y concientización, que eran víctimas de un dualismo. Se descubrieron viviendo en un "reduccionismo espiritualista": habían olvidado la historia, la realidad material, el mundo; se habían refugiado en un espíritu sin mundo, sin historia. Y, al descubrir este dualismo comenzaron a superarlo en un éxodo de salida de ese mundo hacia la historia, hacia el compromiso con el mundo.

Tal fue el rechazo de aquel reduccionismo espiritualista, que la desconfianza cundió en ellos hacia todo lo que fuera sospechoso de "espiritualismo"; sólo el compromiso histórico era valorado. De ahí que durante no poco tiempo su identidad cristiana se verificaba ante sus ojos casi solamente en el compromiso histórico, lo cual pudo dar pie a continuar con el dualismo, aunque en el extremo contrario: en un reduccionismo sociopolítico. Y ya sabemos que es típico de ese reduccionismo la aparición, a la larga, de un sentimiento de pérdida de la identidad cristiana.

Como hemos dicho antes, en buena parte, el tema de la identidad cristiana es un tema de espiritualidad. O, al menos, puede ser afrontado desde esa perspectiva. Creemos que una línea de acción pastoral muy adecuada a la actual situación de estos cristianos sería la de reforzar la espiritualidad, la vivencia de la fe, la "mística" que debe fecundar interior-

mente el compromiso histórico que los cristianos comparten con otros muchos militantes —entre los que hay personas indiferentes y no creyentes—. Los cristianos no nos distinguimos por hacer cosas distintas, ni por trabajar en campos propios exclusivos, o al menos esa diferencia no dará nuestra principal identidad; los cristianos no ponemos nuestra identidad en una diferencia. Nuestra identidad, por el contrario, es fuente de comunión, de convergencia y de identificación con las aspiraciones más profundas de los hombres; nuestra identidad arraiga en lo más profundamente humano, profundizándolo, purificándolo y elevándolo. No hemos pues de buscar nuestra identidad cristiana en "otras cosas" que nos distingan ni en campos exclusivos, sino en el mismo compromiso humano que nos unifica a todos los hombres que asumen responsablemente la historia, profundizándolo, purificándolo y elevándolo con la vivencia de nuestra fe. Reforzar esa vivencia sin salir de nuestro compromiso histórico, sino más bien profundizándolo, purificándolo y elevándolo, puede ser una forma de superar el problema al que nos referimos.

4.2. Reforzar de un modo creativo la comunitariedad religiosa y eclesial (la identidad eclesial)

Ello conlleva una dimensión negativa: se trata de saber que la configuración concreta que la comunitariedad eclesial reviste en un momento determinado no es ningún absoluto. Y dicho en palabras más llanas y aplicadas al caso: no hay que vivir de rentas de un modelo concreto si en un tiempo o lugar se constata que no sirve o ya no produce los frutos que de él cabía esperar. No hay que angustiarse ni mucho menos culpabilizarse si a partir de un determinado momento un modelo eclesiológico se muestra irrelevante o ineficaz: no es posible repetir en situaciones nuevas unas fórmulas que ya tuvieron su eficacia en otro tiempo.

Y conlleva también una dimensión positiva: la creatividad. Hay que ser capaces de responder a los nuevos signos de los tiempos (y de los lugares) con creatividad, intentando encontrar fórmulas adecuadas de comunitariedad cristiana que satisfagan simultáneamente la comunión eclesial, la identificación social, la celebración, la formación y reproducción de la comunidad, su misión evangelizadora, etc. Y para esta creatividad ya hemos dicho que no hay modelos preconcebidos ni modelos más avanzados que imitar: lo que aquí estamos viviendo es inédito y nos constituye en laboratorio eclesiológico; más aún, lo que aquí vivamos en este tiempo puede ser en el futuro modelo a tener en cuenta para otras iglesias que se adentrarán por este camino.

Lo que aquí encontremos puede ser —será sin duda— beneficioso para toda la Iglesia en cuanto que puede ayudar a mostrar la necesidad de romper esquemas y modelos que, aunque perviven actualmente en la Iglesia, tienen sus raíces en la Edad Media; fórmulas de comunitariedad, de identificación social, de expresión religiosa que son deudoras de con-

textos culturales e históricos profundamente diversos al nuestro actual y que lo único que hacen es restar vitalidad interna y eficacia misionera a la Iglesia. Hay que respetar lo que es perenne, hay que tener en cuenta también las exigencias básicas de la religiosidad humana (consultando debidamente la sociología religiosa, tanto la científica como aquella otra a nivel de "sabiduría" que se halla tan profundamente inserta en las prácticas eclesiásticas tradicionales)... pero a la vez hay que asumir la audacia del Espíritu para no tener miedo a transformar creativamente prácticas, usos, fórmulas comunitarias y eclesiásticas que arrancan de modelos medievales o anacrónicos en cualquier caso. Hay que encontrar creativamente la forma de comunitariedad eclesial que responda más eficazmente a la misión que los cristianos hemos de cumplir aquí y ahora estando presentes en los desafíos actuales que atraviesa nuestro pueblo, estando presentes en la configuración de su conciencia cristiana dentro de este contexto histórico nuevo que nos toca vivir.

II. Iglesia popular y poder revolucionario. Balance a los diez años del triunfo revolucionario

La *Iglesia popular* o *Iglesia de los pobres* puede ser entendida como un sector de la Iglesia —los cristianos que han hecho suya la causa del pueblo—, o como una dimensión: lo popular en la Iglesia, la veracidad y la vigencia de la opción por los pobres en la Iglesia toda.

En el presente artículo, por la propia naturaleza de su temática, subrayamos especialmente la perspectiva sectorial sobre la dimensional. Es decir, queremos estudiar las relaciones entre la Iglesia de los pobres (entendida pues como sector fundamentalmente) con el poder revolucionario, sin entrar (excepto alguna pequeña alusión que haremos) a referirnos a las relaciones entre la Iglesia no-popular o el sector antipopular de las Iglesias con el poder revolucionario. Estas relaciones, por otra parte bien conocidas, quedarían pues fuera de nuestra atención en este momento.

Dentro de este "sector popular" de la Iglesia, o dentro de esa Iglesia de los pobres, nos referimos a toda ella, es decir, a sus bases y a sus "cúpulas". La Iglesia de los pobres no tiene jerarquías contrapuestas a las jerarquías oficiales, evidentemente; dentro del campo católico, por cierto, ello es bien conocido; la Iglesia de los pobres católica sólo reconoce una jerarquía, que es la única existente para ella, y nunca ha sentido siquiera la tentación de negarla; otra cosa distinta es que sintiéndose desatendidos y hasta hostilizados por ella, estos cristianos se hayan visto en la necesidad de "coordinarse" de cara a dar eficiencia pastoral a su compromiso cristiano. En este sentido, decimos que trataremos de referirnos a las relaciones entre el poder revolucionario y la Iglesia de los pobres, tanto a nivel de las bases como a nivel de esa "coordinación", de un modo unificado.

Y cuando hablamos aquí de "poder revolucionario" no nos referimos a ese poder abstracto del que es depositario en definitiva el pueblo

revolucionario, sino a su cúpula, a quienes lo ejercen concretamente en la arena de las decisiones políticas diarias, al gobierno de la República y a la dirigencia del partido.

Con estas matizaciones podemos entrar en nuestra reflexión-evaluación según el conocido esquema metodológico-tripartito latinoamericano clásico.

1. Partiendo de la realidad

1.1. Desde una absoluta novedad histórica

Para plantear con un mínimo de corrección la problemática a la que nos referimos, hay que partir de una constatación primera fundamental, y es la de la absoluta novedad histórica del contexto en que se desarrolla. Las relaciones entre los cristianos revolucionarios y el poder revolucionario en la Nueva Nicaragua se plantean con unos rasgos de novedad total. Es la primera vez en la historia que un poder popular revolucionario llega al poder con la participación masiva de cristianos. Es la primera vez que una revolución en el poder no se declara atea ni adversaria de los cristianos. Es la primera vez que los cristianos se sienten invitados a participar en la construcción de una revolución y hasta en la dirigencia de la misma. La peculiaridad de esta novedad en Nicaragua, en comparación de los demás regímenes revolucionarios anteriores, es suficientemente conocida y no es necesario que nosotros aquí la describamos mayormente.

Sí importa señalar que la novedad no es sólo novedad abstracta para la contemplación de los observadores que la miran desde fuera, sino directa y principalmente es novedad para sus protagonistas históricos, a saber, tanto para los cristianos revolucionarios como para el poder popular. Ni unos ni otros pueden "acumular experiencias" de otras revoluciones para guiarse. Ambos tienen que innovar una praxis nueva. Los cristianos nicaragüenses, acostumbrados a referirse en su vida y en su reflexión a un poder siempre opresor, en cualquiera de sus formas, han de confrontarse ahora con un poder "popular", que pretende ser liberador, que no les persigue, sino que, por el contrario, los valora y los invita a hacer su aportación liberadora en la construcción y en la dirigencia de la revolución. Por su parte, el poder popular se siente en el poder por primera vez ahora, y si bien en otros campos puede partir de la experiencia acumulada por otras revoluciones, en el campo de sus relaciones positivas con los cristianos ha de innovar también necesariamente.

Y esto de la novedad histórica hay que subrayarlo de entrada con una doble finalidad. En primer lugar, para hacer que las posibles fallas cometidas, por ambas partes, no sean tomadas como posturas dogmáticas definitivas sostenidas positivamente con toda voluntad y conciencia, sino como errores cometidos en un camino, en un proceso de búsqueda todavía

no concluido, por un método que obligadamente ha sido la mayor parte de las veces de "ensayo y error". Y, en segundo lugar, para no perder de vista la perspectiva histórica de largo alcance: si después de tantos siglos de relacionamiento de las iglesias con los poderes establecidos dominantes y burgueses, si después de tantas alianzas entre trono y altar, concordatos, connivencias y escarmientos, todavía no se puede decir que las iglesias se relacionan con tales poderes de un modo ejemplarmente evangélico, es razonable que después de diez años de revolución no se pida a las iglesias de Nicaragua —ni, paralelamente, a su poder revolucionario— haber encontrado ya la fórmula perfecta y única.

1.2. ¿"No hay contradicción"?

Ya se sabe la consigna: "entre cristianismo y revolución, no hay contradicción". Se gritó en Nicaragua por activa y por pasiva, y sus ecos nos llegaron devueltos desde los rincones más apartados del planeta. Sin embargo, también llegó bien lejos la noticia de las "contradicciones" que los cristianos plantearon en estos años a la revolución... Es en efecto bien sabido que buena parte de la jerarquía católica estaría funcionando en realidad como la más potente oposición al gobierno revolucionario. Es menos publicitario, pero no es menos significativo, que la mayor parte de la población protestante nicaragüense, la fundamentalista pentecostal (2), con su predicación de indiferencia e incluso de rechazo a la práctica social, fungen también como una potencial oposición política a la revolución desde el campo religioso (3).

A la vista de estas dificultades provenientes precisamente del campo cristiano, algunos comenzaron a decir que entre cristianismo y revolución sí hay contradicción. Que no la habría en teoría, pero que en la práctica sí la hay.

Monseñor Méndez Arceo, en una ocasión que se hizo célebre, volvió a reiterar: "entre cristianismo y revolución no hay contradicción"... y los aplausos le arrollaron. Pero cuando éstos se apaciguaron continuó: "pero tampoco hay identificación". Y la concurrencia se sumió en un profundo silencio reflexivo...

Creemos que por ahí puede ir la verdadera y correcta formulación, si es que preferimos, como es nuestro caso, no jugar a las metáforas ni hacer malabarismos con las palabras. "Contradicción", en buen castellano y, sobre todo, en buena lógica, no es cualquier clase de dificultad o de opo-

2. El 54% de la población protestante nicaragüense en 1986, según estudios de la UNAN-CSUCA. Probablemente sea más, dada la tendencia general latinoamericana, donde cerca de un 70% de la población protestante es pentecostal; cfr. El Documento preparatorio al Encuentro Latinoamericano y Caribeño de organismos ecuménicos, julio de 1988, pro manuscripto, CLAI, pág. 3.

3. Cfr. en este punto de Abelino Martínez, *Las sectas en Nicaragua*, Edit. DEI-CAV, San José, 1989, con un amplio estudio de campo y análisis sociológicos al respecto.

sición; contradicción, en las más clásica de las lógicas, es aquella dificultad u oposición que hace que dos cosas sean esencialmente incompatibles, inconciliables sin que una de ellas haya de dejar de ser lo que es. (En la lógica clásica se define la contradicción como aquella oposición que existe entre dos proposiciones que, por ello, no pueden ser simultáneamente verdaderas ni simultáneamente falsas).

En este sentido riguroso al que nos queremos atener, es claro que podemos reafirmar que "entre cristianismo y revolución no hay contradicción". Incluso, apelando también a la lógica clásica, podríamos decir que *de facto ad posee valet illatio*: de un hecho real se puede deducir su posibilidad; o lo que es lo mismo, aplicado a nuestro caso: del hecho real de que existen cristianos revolucionarios hay que deducir que es posible la conjunción, la compatibilidad entre cristianismo y revolución, su no-contradicción.

Ahora bien, "tampoco hay identificación", al decir de Méndez Arceo. Es decir, no son cosas sinónimas, no se sitúan en el mismo plano, no hay por qué pensar que sus relaciones va a verse libres de dificultad. Por mucho que sea verdad que entre cristianismo y revolución no haya contradicción, en la vida real hay que reglamentar la convivencia, las responsabilidades, las relaciones, la vida social, las interacciones... y eso, necesariamente, necesita coordinación, tratamiento, delimitación... y ahí puede haber, evidentemente, dificultades. Dificultades que, en buena parte, serán también inéditas, como inédita y nueva es la situación histórica en la que se desarrollan, como hemos dicho. Los cristianos revolucionarios de Nicaragua lo son simultánea y conflictivamente, dialécticamente, diríamos; pero sin contradicción.

1.3. Unas palabras iluminadoras

En cierta ocasión, René Núñez, el ministro secretario de la presidencia de la República y encargado de asuntos religiosos, decía a un grupo de cristianos: No les vamos a decir a ustedes que no se metan en política, que se mantengan en el campo de lo estrictamente religioso para que así nos llevemos bien. No les vamos a decir eso, porque eso no es posible. No les vamos pedir a ustedes que se engañen ni que nos engañen. No les vamos a pedir que no hagan ustedes política, porque ustedes no podrán dejar de hacerla, de una manera u otra. Nosotros les vamos a pedir que hagan política, ¿cómo no? Ustedes harán política a favor de los pobres o contra los pobres, a favor del proyecto del pueblo o contra el proyecto del pueblo. No hay otra posibilidad. Y ustedes deben elegir. Nosotros no les vamos a decir qué política deben hacer: ustedes sabrán. Pero sí les diremos, y ustedes sabrán comprenderlo perfectamente, que si ustedes desde lo religioso hacen una política a favor del pueblo y de su revolución encontrarán en nosotros unos grandes amigos, y si ustedes hacen una política contra el pueblo y su revolución, se harán también nuestros enemigos políticos,

y deberán asumir la posibilidad no de ser perseguidos por ser religiosos, sino la posibilidad de ser combatidos políticamente a causa de la política que ustedes hacen...

Son, a nuestro entender, unas palabras realmente iluminadoras.

Las ideas, en el fondo, están ya en el "Comunicado oficial de la Dirección del FSLN sobre la religión" de octubre de 1980. Pero en este comunicado se hacían todavía unas ciertas alusiones a la religión como asunto privado o personal, alusiones que merecieron la crítica fraterna del teólogo Juan Bautista Metz en favor de una superación de ese concepto marxista a la vez burgués de la religión (4).

En estas palabras de René Núñez, que explicitan y expresan sin duda el sentir global sandinista, ya no se pide que la religión se mantenga al margen de lo político, como si hubiera una zona neutra, aséptica políticamente hablando, suprahistórica o sobrenatural estrictamente, en la que pudiera situarse la religión al margen de los avatares sociopolíticos de la sociedad. Y también se renuncia de antemano a ese método clásico de tantos regímenes políticos de izquierda y de derecha: si la religión favorece a sus planes se dice que cumple debidamente su misión religiosa, y si hace alguna crítica al poder se dice que se mete en política. Aquí, ahora, en esas palabras de René Núñez y en ese planteamiento revolucionario global de lo religioso, se asume la realidad con mucha mayor madurez, con un análisis sociopolítico, con una mayor honestidad para con la realidad.

1.4. Diversidad de relaciones con el poder popular

> Existe una inmensa mayoría de cristianos que apoya y participa activamente en la revolución, pero también existe una minoría que mantiene posiciones políticas contrarias a la revolución. Lógicamente, los sandinistas somos buenos amigos de los cristianos revolucionarios, pero no lo somos de los contrarrevolucionarios, aunque se llaman cristianos (5).

Existe pues entre los cristianos y el poder revolucionario una diversidad de relaciones que va desde la amistad hasta la enemistad. Refirámonos, para partir lo más concretamente de la realidad, a esa diversidad de relaciones.

Se dan unas *relaciones conflictivas,* de oposición y de enemistad política, incluso entre el poder revolucionario y los cristianos contrarrevolucionarios. El caso es bien conocido, pero no es el caso de la Iglesia de lo pobres, y no nos vamos a detener por ello en nuestro estudio, como hemos dicho al centrar nuestro objetivo.

4. Cfr. sus palabras en J.M. Vigil, *Nicaragua y los teólogos,* Siglo XXI, México, 1987, pág. 180.

5. *Comunicado oficial de la Dirección del FSLN sobre la religión,* octubre de 1980, punto 7.

Se dan unas *relaciones correctas no conflictivas* con ciertos sectores medios de la Iglesia católica. Son sectores que se agrupan dentro de una actitud pastoral moderada y reformista (6), acomodándose a la situación eclesiástica dominante a nivel universal y acomodándose también a la situación de emergencia económica de Nicaragua, situación en la que la población está sumamente proclive a aceptar proyectos desarrollistas e incluso simplemente asistencialistas. Son sectores que no comparten la actitud beligerante antirrevolucionaria de Monseñor Obando, y que prefieren relacionarse con el poder revolucionario por su propia cuenta, en la medida en que ello es posible dentro de las estructuras eclesiásticas católicas. Se puede decir que sus relaciones con el poder revolucionario son normales, sin tensiones, correctas, bien concretadas a lo que resulta estrictamente necesario para coordinar civilizadamente los esfuerzos y responsabilidades de la Iglesia y el Estado para el bien de la población. El ejemplo más significativo, aunque no único, de este tipo de relaciones, sería el de la Iglesia católica de la Costa Atlántica.

En el ámbito de las Iglesias protestantes el caso es más complejo, por la misma complejidad que reviste el conjunto de más de 110 confesiones cristianas o denominaciones diferentes. En cuanto al gran conjunto, constituido fundamentalmente por las iglesias pentecostales, ya hemos dicho alguna palabra. Su actitud mayoritaria no es precisamente la de simpatía hacia la revolución. Su discurso religioso incita verbalmente a la indiferencia frente a este mundo que pasa, ante este mundo de pecado que ha de ser barrido y condenado al fuego en cuanto Cristo vuelva, acontecimiento que puede darse en cualquier momento, inminentemente, por lo que es mejor no distraerse con las cosas de este mundo. Debajo de esta indiferencia se agazapa no pocas veces una animadversión no confesada y a veces explícitamente agresiva hacia la revolución. A veces también roza puntos sumamente sensibles para la revolución, como cuando desde una interpretación fundamentalista del quinto mandamiento niegan la legitimidad de las tareas de la defensa. De todas formas, a pesar de esa enemistad que el FSLN promete en su comunicado hacia los cristianos que adversen la revolución, es bien sabido cómo el gobierno ha tratado de flexibilizar al máximo su posición en sus relaciones con estos grupos, tratando de llevarlos por los caminos del diálogo y de la persuasión.

Aparte de este gran conjunto protestante pentecostal, el caso más significativo dentro del mundo protestante en lo que se refiere a las relaciones con el poder revolucionario está constituido por el CEPAD, el Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo. En él se practica un interdenominacionalismo práctico que agrupa a muchas iglesias protestantes. Fundado a partir del terremoto de Managua de 1972 para ayudar a los damnificados, asumió más tarde de un modo definitivo su objetivo "pro ayuda al desarrollo". Pero en torno a ese objetivo se han ido añadiendo otros de

6. En el apartado III del capítulo II, hemos expuesto la diversidad de modelos de Iglesia en el pasado y en la actualidad eclesial nicaragüense.

coordinación y de ayuda mutua entre las diversas denominaciones protestantes. Uno de esos objetivos, forjado quizá más sobre la práctica que en la intención explícita, es el de fungir como interlocutor entre las diversas iglesias y el gobierno. Al gobierno le interesa unificar las relaciones en un mundo protestante tan diversificado, y a las iglesias les interesa presentarse conjuntamente con la mayor cohesión y unidad posible. Sin poner su principal preocupación en objetivos teológicos o pastorales, moderando incluso bastante sus eventuales pronunciamientos para no entrar en contradicción con sus heterogéneas bases, el CEPAD ha sabido encontrar un espacio de reconocimiento por parte del gobierno que lo habilita como interlocutor máximo dentro del mundo protestante. Ello le ha costado al CEPAD una permanente crítica de sus adversarios —en estos años posteriores a 1979—, que lo tachan de prosandinista, a pesar de su estudiada prudencia y moderación. El gobierno gusta de presentar a su director, el Doctor Gustavo Parajón, como la segunda autoridad religiosa de la nación, inmediatamente después del Cardenal Obando, quizá para compensar o contrarrestar el concreto significado político de éste. En todo caso el CEPAD resulta ser un ejemplo de relaciones correctas y no conflictivas con el poder revolucionario, y a la vez profundas, pues en ellas entran en juego asuntos nada superficiales, que van desde la construcción de templos y la financiación exterior, hasta la exención del servicio militar para pastores en edad reglamentaria.

Relaciones buenas podríamos considerar las de la Iglesia de los pobres con el gobierno revolucionario, tanto en el ámbito católico como en el protestante, con los matices diferenciantes en cada caso. Por su mayor número, y por el mayor conocimiento que de ello tiene el autor de estas líneas, vamos a referirnos mayormente al ámbito católico, sin dejar de hacer alguna alusión cuando fuere pertinente al ámbito protestante.

El que estas relaciones sean buenas no quiere decir que no estén conflictuadas, o que no sean fuente de conflictos. Las relaciones de la Iglesia de los pobres con el gobierno revolucionario son precisamente una de las fuentes de conflicto en el interior de la Iglesia católica. Los obispos más conservadores han hecho de esas relaciones uno de sus ataques permanentes a los cristianos revolucionarios, acusándoles de ser "Iglesia popular" en el sentido negativo y satanizado que ellos dan a ese nombre y a esa realidad tan bella y tan legítima (7). Con base en sus buenas relaciones con el poder revolucionario, los obispos y sacerdotes reaccionarios magnifican y malinterpretan dichas relaciones hasta convertirlas en el principal cuerpo del delito sobre el que acusar. Así, llegan a decir que la Iglesia popular es un conjunto de cristianos que obedecen al partido, que dirigen su conciencia no por la fe sino por las ideologías materialistas (sandinistas), que son miembros de la Seguridad del Estado, o todavía más: que en el fondo la Iglesia popular no es más que una estrategia nueva del movimiento comu-

7. No es éste el lugar para mostrar la legitimidad de este concepto y de esta realidad. Bástenos ahora remitirnos a L. Boff, *Y la Iglesia se hizo pueblo,* Sal Terrae, Santander 1986; y a *Concilium* 196 (noviembre de 1984), monográfico sobre el tema.

nista internacional, creada en Nicaragua por el Frente Sandinista para infiltrarse en la Iglesia católica, dividirla y destruirla. Como clímax simbólicos de esta acusación permanente podríamos señalar dos. El primero serían las declaraciones de Monseñor Bosco Vivas, obispo auxiliar de Managua, en agosto de 1985, en las que acusaba públicamente a los cristianos de la Iglesia popular de ser ateos (los emisoras locales nacionales lo publicitaron suficientemente y el diario *La Prensa* lo recogió *ad perpetuam rei memoriam*), en una especie de sacrílega calumnia colectiva contra la Iglesia que todavía no ha sido ni desdicha ni reparada. El segundo, ya entrado el décimo año de la revolución, estaría representado por las palabras públicas solemnes de Monseñor Obando ante el Papa Juan Pablo en Roma, en la visita colectiva *ad limina* de la Conferencia Episcopal Nicaragüense, el 23 de agosto de 1988, palabras en las que da por supuesto, como sin necesidad alguna de mayor explicación o demostración —ante la presencia en pleno de la Conferencia Episcopal y del Papa Juan Pablo— la no pertenencia a la Iglesia (¿por cisma o por excomunión?) de los religiosos, sacerdotes y laicos que "juntos se conocen como Iglesia popular".

Se podría decir que, en algún sentido, son estas relaciones positivas con el poder revolucionario —por su justificación teológica, por su significación eclesial, por el valor simbólico global que encierran— lo que más molesta a los obispos conservadores. Se trata pues de unas relaciones buenas, pero nada fáciles y a un precio muy alto.

1.5. Entre las opciones teológicas y los problemas psicológicos

Tomando pie en aquel conocido adagio que dice: "todo es político, pero lo político no lo es todo", podríamos decir paralelamente: todo en la Iglesia tiene motivaciones teológicas subyacentes, pero lo teológico no lo es todo. Es decir: aunque todo se pueda plantear, dialogar y resolver teológicamente, lo teológico no agota la realidad eclesial. Cuenta también lo psicológico, lo económico, lo cultural, y, por supuesto, lo político. Explicitémoslo más claramente.

Las diferentes posiciones de los cristianos frente a la revolución no son en Nicaragua simplemente simpatías o preferencias, veleidades políticas o caprichos ideológicos. Son opciones muy serias, en las que van en juego valoraciones muy profundas en torno a la vida y la muerte de nuestro pueblo. Son también, en un nivel distinto, opciones teológicas, discernimientos en conciencia que todos los que aquí vivimos hemos tenido que hacer si es que queríamos estar a la altura de la hora histórica que nos toca vivir. Y son, en un nivel más profundo, opciones de conciencia, decisiones de fe y, en cuanto tales, realidades teologales. Es nuestra misma vida de fe, nuestra fidelidad al pueblo y a Dios, lo que está en juego. Nuestra fe, nuestra esperanza, nuestro amor, pues. No es algo periférico en nuestra actitud personal, ni algo accidental en nuestra cosmovisión global. Hay mucha sangre, muchas vidas y mucha muerte de por medio. Nuestra adhesión

misma a la Causa de Jesús, al Reino de Dios —como absoluto central— es lo que está en medio. Nuestra actitud prerrevolucionaria —relativa, no absolutizada, adulta, siempre crítica, pero no menos firme— se basa en la percepción de la revolución como una mediación del Reino. Como una "mediación", ni más ni menos, con todos sus límites y con toda su densidad, con toda la pasión soteriológica y con la debida reserva escatológica.

En este sentido, estas diferentes actitudes de los cristianos frente a la revolución derivan también en un nuevo relacionamiento psicológico: ¿cómo no sentirse, psicológicamente hablando, más cerca de los revolucionarios que aún sin referencia explícita a Cristo por su parte están luchando por su Causa (que es causa de los pobres, liberación, acercamiento del Reino, aunque no sea su plenitud según nuestra revelación cristiana), que de los oficialmente cristianos a los que sentimos como enemigos (políticos) de la causa de los pobres y en ese sentido como obstáculos para la llegada de la liberación, para el acercamiento del Reino? Las actitudes políticas frente a la revolución, pues, por su lectura profunda teológica y hasta teologal, se convierten de hecho en replanteamiento psicológico de las relaciones interpersonales e intergrupales.

Esto puede explicitar quizá, en buena parte, la problemática psicológica *de las relaciones entre los cristianos revolucionarios y las jerarquías* eclesiásticas antirrevolucionarias, a costa de sus relaciones con el poder revolucionario. Son comprensibles dificultades psicológicas que, de no estar debidamente atentos con la necesaria madurez psicológica, pueden dañar las relaciones y agravar los problemas. Y de hecho los han agravado en muchas ocasiones.

Baste para ejemplificar esto —aunque nos estemos refiriendo en este momento a unas realidades no cruciales pero sí humanas y reales—, aludir simplemente a aquella petición que algunos obispos han hecho varias veces a personas o grupos de la que ellos llaman Iglesia popular:

> ...antes de hacer una crítica pública a los obispos vengan ustedes amistosamente a hacernos una corrección fraterna en privado.

Parece lógico, pero sin embargo se han visto en la necesidad de pedirlo porque aquellos fieles o sacerdotes no lo hacían. Y estos me decían después: también parece lógico que los obispos debieran adoptar una idéntica actitud de corrección fraterna amistosa para con la revolución, y tampoco lo hacen. Y a continuación estos sacerdotes me confesaban que hacia los dirigente de la revolución sí adoptaban esa actitud de corrección fraterna en privado... (¿...?) Creo que son sin duda realidades psicológicas, sutiles, difícilmente controlables, que no se puede dejar de tener en cuenta.

(No entramos aquí a justificar que la comunión eclesial es una cosa y las realidades psicológicas son otra, sin una mutua implicación necesaria. Lo psicológico tiene —como la amistad o el amor— mucho de gratuito, de espontáneo, de inmerecido y de inexigible. No entramos ahora en ello).

1.6. Los problemas de fondo

Entremos a continuación en una profundización mayor sobre la realidad, tratando de señalar cuáles serían concretamente los principales problemas de fondo que podemos destacar dentro de este mundo de relaciones de los cristianos revolucionarios con el poder popular. (Creemos que en principio estos problemas son fundamentalmente comunes a todos los cristianos nicaragüenses).

1.6.1. Relación con un poder distinto

Este sería un primer problema de fondo que está a la base de todos los demás y que ya hemos aludido: se trata de relacionarse con un poder "distinto", con un poder popular, que viene del pueblo y que quiere ser liberador, que quiere servir. Toda la teología de la liberación latinoamericana ha sido elaborada en principio frente a un poder opresor del que hay que liberarse; toda relación con el poder era de oposición. Ahora se trata de un poder distinto, y las relaciones con él han de ser también evidentemente distintas.

1.6.2. Las relaciones Iglesia-mundo

Es en el fondo el tema clásico ya conocido que, aquí en Nicaragua, evidentemente, se concretiza en Iglesia-Revolución. Aquí el "mundo" se viste de revolución. Debajo de toda la problemática de las relaciones entre los cristianos y el poder revolucionario se halla ese problema clásico de las relaciones entre la Iglesia y el mundo: una Iglesia al margen del mundo, sin mundo, encarnada en el mundo, detrás del mundo, para el mundo... Léase aquí: una Iglesia al margen de la revolución, junto a la revolución, paralela a la revolución, contra la revolución, sobre la revolución, sin revolución, encarnada en la revolución, al servicio de la revolución, detrás de la revolución, para la revolución... Ese es el problema que ahí late.

1.6.3. Doble pertenencia, ¿doble identidad?

Es éste un problema bien concreto y bien difícil de imaginar o de comprender, si no es sobre la arena de los hechos concretos y diarios; fuera de esa concreción todo lo que se diga puede resultar simple especulación abstracta. Y es un problema no de cúpulas, sino sobre todo de militantes, de cristianos de base, de cristianos-revolucionarios. Acabamos de decirlo: "cristianos revolucionarios"; ¿cuál es ahí el sustantivo y cuál el adjetivo? ¿Cuál es ahí la identidad determinante? Las respuestas teóricas abstractas no sirven. El problema no es tanto teórico cuanto práctico, incluso di-

ríamos que cargado de una fuerte dosis de componente personal y hasta de idiosincrasia psicológica. En cada caso la respuesta puede ser diferente. Depende en buena parte de la persona.

Cuando un cristiano-revolucionario piensa, siente, actúa... ¿desde qué identidad lo hace? ¿desde qué pertenencia? ¿Se trata por ejemplo de una persona que ante todo se siente un cristiano, y miembro por tanto de su Iglesia, que ha asumido el compromiso revolucionario y desde su fe lo juzga y lo alimenta? ¿O se trata más bien de un revolucionario nato, miembro eventualmente del partido, que ha comprendido que su fe no obsta a su compromiso revolucionario, sino que, al contrario, puede ofrecerle algún campo nuevo para trabajar en pro de la revolución?

¿Qué se siente uno en el fondo último, cristiano o revolucionario? ¿Desde dónde piensa, siente, actúa? ¿Qué pertenencia es para él más decisiva? ¿Cuál sacrifica a cuál? ¿De dónde vienen las directrices más efectivas? ¿Hacia qué lado se siente espontáneamente inclinado a llevar la información? ¿Qué pone al servicio de qué, la revolución o la Iglesia?

Ya sabemos que teóricamente, en una puridad de laboratorio teológico, no hay "contradicción" entre cristianismo y revolución, ni por tanto entre identidad cristiana e identidad revolucionaria, entre pertenencia a la Iglesia (a la comunidad cristiana, o a las esferas pastorales) y pertenencia a la revolución (en la vida ciudadana, en los cuadros militantes o en la esfera de la dirigencia). Ya conocemos toda la teoría teológica sobre la convergencia y la compatibilidad entre fe y política, entre cristianismo y revolución, pero, en la realidad práctica el problema sigue en pie.

Para ejemplificarlo más, se puede recordar que este problema es uno de los que influyeron en la crisis de las comunidades de base tras el triunfo revolucionario (no el único problema, pero sí uno de ellos). En efecto, cuando el miembro de la comunidad de base se vincula más orgánicamente con la revolución, con el partido, con su trabajo político en el ministerio o en la organización de masas... cuando empieza a recibir allí información secreta que no puede compartir, cuando empieza a entrar en una lógica ético-política muy diversa a la que respira la comunidad de base, cuando recibe unas consignas militares que debiera poner en práctica también dentro del ámbito de la misma comunidad de base... empieza a entrar en un doble plano, en una doble identidad, en una cierta "esquizofrenia", en pertenencia a dos ámbitos que no son tan fáciles de compaginar sin utilizar uno en provecho del otro, sin manipular uno u otro.

Y no se reduce todo al ámbito del cristiano individual, sino que incide en ámbitos eclesiales más amplios, en la pastoral por ejemplo. ¿Puede un cristiano revolucionario comprometido a fondo con la dirigencia política revolucionaria ser agente de pastoral (sacerdote, pastor, delegado de la palabra, animador de una comunidad o congregación...) o viceversa? Si se da el caso de esa doble pertenencia, ¿quién saldrá perjudicada, la Iglesia, la revolución, ninguna de las dos o las dos? ¿Se supeditará la pastoral a los intereses políticos, o se infiltrarán en el trabajo político algunas influencias de las directrices ideológicas de aquella determinada pastoral?

Más. Si la pastoral de una determinada zona la están llevando —por poner un ejemplo— delegados de la palabra que son miembros del partido, ¿no será posible que en determinadas ocasiones las celebraciones, las campañas, o la misma orientación general de la pastoral obedezca a intereses o a consignas procedentes del exterior del ámbito, aunque sean muy loables y muy provechosas? Por la otra parte, si los responsables zonales de un determinado organismo de masas o de un CDS fueran —por poner otra hipótesis— pastores pentecostales fundamentalistas, ¿no sería probable, o posible al menos, que traspasaran a la población sobre la que actúan políticamente una cierta indiferencia ante la realidad política, o una desestima de la importancia de la defensa militar, o una sospecha sobre la licitud de la defensa armada, tal como reza el discurso religioso que les es habitual?

Insistimos: no es cuestión de soluciones teóricas, que están claras. Es cuestión de saber que los problemas existen en la realidad. Ya sabemos que... "no hay contradicción". Pero como "tampoco hay identificación", sigue habiendo problemas. Quizá, diríamos, ni siquiera en una situación de armonía ideal total entre Iglesia y Estado dejarían de darse estos problemas, porque en realidad no provienen de las tensiones entre Iglesia y Estado, sino de la misma naturaleza de las cosas, de la diferencia de planos en que la Iglesia y la Revolución sitúan el punto de origen de su toma de decisiones, y de la convergencia necesaria en que se ven obligados a entrar al relacionarse ambos con personas que a la vez son ciudadanos políticos y creyentes miembros de las Iglesias.

Los problemas están ahí y suscitan respuestas diversas. Es ya famosa la posición de algunos obispos antirrevolucionarios: "un mismo sombrero no puede cubrir dos cabezas", queriendo decir y prohibiendo formalmente que un delegado de la palabra sea miembro del partido, o que, al contrario, un miembro del partido ejerza la pastoral. Para estos obispos la incompatibilidad es total y "contradicción".

En el otro extremo, sobre todo representado por cristianos revolucionarios comprometidos orgánicamente con el partido, el problema es nulo, no existe, no hay fricción ni problema alguno.

A nuestro entender, ninguna de las dos respuestas satisfacen las exigencias de la verdad. Nosotros no podemos abogar por la incompatibilidad total, porque seguimos afirmando, por experiencia (*de facto ad posse valet illatio,* decíamos), que entre cristianismo y revolución no hay contradicción. Si admitiéramos esa incompatibilidad que proclaman algunos obispos, estaríamos admitiendo que sólo se podría animar la pastoral (la pastoral del Reino, de la Liberación total) al precio de no comprometerse políticamente; la pastoral sería una invitación al compromiso en el seguimiento de Jesús y en la prosecución de su Causa liberadora, pero una invitación hecha necesariamente desde el incompromiso. Ahí habría una contradicción.

Pero, por el otro extremo, tampoco podemos aceptar que no hay problema alguno en esa doble pertenencia. También aquí, los hechos tienen la palabra principal. Son conocidos los casos de algunos equipos pastorales

que han sido cooptados por organismos políticos, o la fuga o el "robo" de agentes de pastoral en favor de su incorporación como cuadros intermedios a tareas políticas de la revolución, en organismos de diverso género, sobre todo de masas. Los problemas existen, aunque sean superables, y aunque en la teoría del laboratorio parezcan no detectables.

1.6.4. El difícil equilibrio entre colaboración e independencia

La Iglesia de los pobres, evidentemente, quiere relacionarse de un modo positivo con el poder revolucionario, que es el poder de los pobres instalado en el poder político de la sociedad. En la medida en que son los pobres los que forman esa Iglesia de los pobres, la Iglesia siente que el poder revolucionario es su propio poder, al servicio de su propia causa. La colaboración con ese poder, el respeto hacia él, la comprensión para con él y el sentirlo como suyo propio, son sentimientos normales en este contexto.

Y por eso puede resultar comprensible también que la actitud de independencia, de autonomía, de sana crítica y hasta de denuncia eventualmente, puedan resultar a la Iglesia de los pobres algo más difíciles respecto al poder que lo que resultan a la Iglesia en otras latitudes. Se trata también aquí de un problema más bien psicológico, como de sentimientos, no teológico. Cuando hay confianza, cuando se sienten ambos —Iglesia y Gobierno— al servicio de una causa común (la del pueblo y su liberación), cuando la Iglesia puede echar mano de los análisis de coyuntura que algunas instancias de gobierno hacen —siempre con una mayor capacidad, mayor pericia, mayor fuente de información— se le hace a la Iglesia más difícil discrepar, se le hace insensiblemente más improbable la independencia de criterio, la debida autonomía...

Por la otra parte, por la parte del poder revolucionario puede ocurrir algo paralelo. Cuando se sabe que se puede contar con unos cristianos realmente revolucionarios, con la calidad ética que la fe cristiana auténticamente vivida da a los verdaderos revolucionarios, es fácil sentir la tentación de echar mano de sus servicios. Lo cual, en principio, teológicamente, no es absolutamente incorrecto, porque la Iglesia misma es una mediación, al servicio del Reino, y en ese sentido —en ese— la Iglesia es "utilizable". "Manipularla" al servicio del Reino, si es así realmente, no sería una indebida manipulación, sino la realización de su verdadera misión. Pero cabe la posibilidad de que sea utilizada no para la causa última del Reino sin más, sino para objetivos inmediatos más cercanos, demasiado del lado de los objetivos políticos de la revolución, sin respetar en ese sentido la autonomía y la dignidad de la Iglesia.

El poder revolucionario tiene que barajar diversos frentes de acción. Y uno de ellos es el de la "conducción de los cristianos". Así se hablaba en algún tiempo. Y puede tener la expresión un sentido correcto. Pero es claro que también puede tener un sentido incorrecto. Porque la "conducción de

los cristianos" puede referirse al modo de adecuarse el poder revolucionario respecto a los cristianos, cómo saber tratar su problemática con el respeto y la autonomía que necesitan; pero también puede significar lisa y llanamente "cómo conducir a los cristianos", es decir, cómo hacer que los cristianos hagan lo que el poder revolucionario desea que hagan. "Conducir" es un verbo adecuado para referirse a los carros, o incluso a los niños, pero poco adecuada para referirse a las personas adultas, o a las iglesias. A los cristianos no los tiene que conducir nadie. Sólo ellos deben conducirse a sí mismos. En una revolución popular es el pueblo el que debe ser sujeto de su historia, el que debe conducirse a sí mismo. Y es el pueblo de Dios el que debe ser también sujeto de su historia. Ambos pueblos no están en contradicción, porque el pueblo de Dios es un pueblo revolucionario.

No debemos manipular a nadie, ni debemos dejar que nadie nos manipule. La autonomía y la independencia mutua, que no están reñidas realmente con la colaboración y el respeto, deben mantenerse como ideales por encima de toda tentación de manipulación.

Cabe decir que en este punto son mayores las tentaciones del poder revolucionario, simplemente por ser el que tiene más poder. Este, en cuanto poder, al margen de que sus objetivos sean opresores o liberadores, es una tentación. Así, y referido al caso de los cristianos, podríamos decir, como ejemplo: si el poder es el que tiene los resortes del control de los medios de comunicación, sentirá la tentación de divulgar las noticias religiosas que le son favorables cuando entran dentro de una campaña política que la Dirección General de Medios se ha marcado, y tenderá a silenciar otra noticia que a la Iglesia global —o a la Iglesia de los pobres en particular— le interesa dar a conocer, por el simple hecho de que en aquella coyuntura no es provechosa su divulgación para los intereses políticos del momento; el poder político podría hacer esto, pero entonces estaría manipulando la información religiosa —o quizá a la Iglesia misma— en su provecho. O puede pedir a la Iglesia de los pobres que hable cuando al poder le interesa y puede luego mantenerla silenciada cuando también le interesa, pero en ese caso también estaría manipulando a la Iglesia.

Las tentaciones se dan también del lado de la Iglesia, naturalmente. El poder siempre da seguridad, e incluso ventajas de muchos tipos. La Iglesia de los pobres puede caer en la tentación de apoyarse indebidamente en el poder. Puede utilizar medios que sólo él podría proporcionar: medios, financiación, transporte, locales, medios de comunicación e información, contactos, facilidades sociales, etc. Esta tentación, tan humana y tan lógica por otra parte, podría llevar a la Iglesia de los pobres a terribles contradicciones con su propia naturaleza. Y podría llevarla insensiblemente a limitar su propio profetismo y su libertad para no herir, para no perder las ventajas adquiridas... Claro, estos procesos son en buena parte inconscientes: pueden estarse dando incluso cuando a nivel consciente creemos afirmar honradamente lo contrario.

El relacionamiento con el poder, el "coqueteo con el poder", el ser llamados, el ser tenidos en cuenta, el ser consultados, convocados, invitados

por el poder, suscita una concupiscencia inevitable en todos los humanos que no somos de piedra sino de carne política. Y hace falta ser muy recto, hace falta un discernimiento constante y una honestidad a prueba de soborno, para no caer en esa concupiscencia. Hace falta ser pobres para ser realmente libres, también ante el poder popular.

En definitiva, el equilibrio entre la colaboración y la independencia de la Iglesia de los pobres en su relación con el poder revolucionario está amenazado por muchas tentaciones y no es fácil. De nuevo aquí: no es ningún problema teórico fundamentalmente, sino práctico, concreto, incluso a veces psicológico, personal y de simple moralidad.

1.6.5. La coordinación de la Iglesia de los pobres

Los cristianos revolucionarios se relacionan con el poder popular en muchos niveles y campos. Pero también existe un relacionamiento a un nivel superior, de representación colectiva, de cúpulas, diríamos. La Iglesia de los pobres trata de coordinarse. (No es éste el lugar para explicar el sentido de esta coordinación, la ausencia de todo intento de suplir o de desplazar a la jerarquía, su apertura constante a la comunión eclesial, etc. A nivel protestante, la coordinación, con un sentido my diferente, vendría siendo ejercida por el CEPAD). Y el gobierno gusta lógicamente de tener un interlocutor unificado de cara a una más fácil "conducción de los cristianos" en el ámbito de la revolución.

La coordinación de la Iglesia de los pobres tiene ciertamente sus implicaciones y sus limitaciones teológicas (que, como decimos, no es éste el momento ni el lugar de dilucidar), pero sus dificultades prácticas han sido mayores todavía. Quizá sea éste, indudablemente, uno de los pecados graves de la Iglesia de los pobres, uno de sus escándalos. Y es muy probable que en el conjunto de dificultades habidas, haya jugado un peso nada despreciable precisamente la diferente concepción que unos sectores y otros tienen sobre las relaciones de la Iglesia de los pobres con el poder popular. No decimos que sea éste el problema fundamental, el más determinante (más peso tendrán probablemente los problemas psicológicos, la "concupiscencia" del poder, los afanes de hegemonía, etc.), pero sí decimos que éste es, sin duda, uno de los problemas determinantes. Algunos grupos parecen haber insistido más en la colaboración, otros en la independencia; unos desearían más que nada una colaboración independiente, mientras que otros preferirían más bien una independencia colaborante (¡el difícil equilibrio!); unos parecen actuar desde una identidad y una pertenencia claramente revolucionaria, a la vez que cristiana, y otros parecen hacerlo desde una identidad y una pertenencia claramente cristiana y eclesial, a la vez que revolucionaria. Es cuestión de matices, de sensibilidad, de cosmovisión, de planteamiento, y también de visión teológica, de identidad y de sentido de pertenencia.

Todos estos serían los principales "problemas de fondo" que se dan en la trama de las relaciones entre Iglesia de los pobres y poder popular.

Hemos preferido exponerlos con una cierta dosis de reflexión paralela para tratar de reflejar con más colorido esta realidad "caliente" en la que nos movemos. Ello facilitará el que podamos acortar sensiblemente los pasos siguientes.

2. Para un discernimiento de la problemática

No vamos a desarrollar aquí nosotros tal discernimiento. Vamos simplemente a invocar los principios teológicos iluminadores que pueden facilitarlo. Citaríamos primero unos principios teológicos centrales, y luego otros más socio-teológicos, más en la línea de la realidad sociopolítico-eclesiástica.

Estos serían los principales focos teológicos iluminadores de los que habría que echar mano para el discernimiento de la problemática.

2.1. El Reino y sus mediaciones

Una teología clara acerca del Reino de Dios y sus mediaciones ha de ser la luz central con la que iluminar todos estos problemas. El absoluto es el Reino. Lo demás deben ser mediaciones suyas, incluida la Iglesia y la Revolución.

2.2. Superación del eclesiocentrismo

Que el absoluto es el Reino quiere decir que la Iglesia no lo es, que no es el centro. La Iglesia, como mediación que es, ha de ponerse al servicio del Reino, la servicio de su anuncio y de su construcción en la historia, lo cual dice ya mucho acerca de la lectura histórica del cristianismo en la que todo esto puede y debe inscribirse. El campo de trabajo de los cristianos para la realización de su quehacer no es un apartado "mundo sobrenatural", ni tampoco "lo eclesiástico" sin más, ni siquiera "lo estrictamente pastoral", sino la historia, el mundo, con todos aquellos ámbitos en los que puede y debe fermentar el Reino. Se rompen pues las barreras de una estrecha visión eclesiocéntrica a la que estábamos demasiado acostumbrados clásicamente. Y la pertenencia eclesial, si bien sigue manteniendo por supuesto todo su sentido, también es cierto que lo profundiza y lo replantea elevándolo a la altura de las categorías del Reino. Y es lógico que todo esto cree conmoción y hasta incomprensiones entre quienes no se abren a estas nuevas perspectivas (que por otra parte no obedecen a una nueva escuela teológica particular, sino a los planteamientos eclesiológicos más fundamentales de la reflexión teológica más común de los últimos decenios, y del Concilio Vaticano II entre los católicos).

2.3. Ecumenismo del Reino

Así llamaría yo a ese ecumenismo que los anteriores principios eclesiológicos crean en la perspectiva de quien se abre enteramente al Reino y lo erige en su vida como criterio realmente absoluto. Se trata de un ecumenismo supraconfesional, por encima de creyentes y no creyentes, en la más pura línea de Mt. 25, 31ss. (juicio de las naciones), de Lc. 10, 25-37 (buen samaritano), etc. Es un ecumenismo que ha superado también el eclesiocentrismo y que se abre a la colaboración con todos aquellos que luchan por la misma causa.

2.4. Mantener correctamente la identidad y la comunión eclesial

La superación del eclesiocentrismo y del eclesiasticismo no significa en lo más mínimo —no debe significarlo— pérdida o amortiguamiento de la identidad y de la comunión eclesial. Significan solamente su profundización, su replanteamiento y purificación dentro del contexto de la vuelta a una teología más cercana al evangelio. Al arrojar la escoria no debemos perder nada del metal precioso. Al relacionarnos "supraeclesiásticamente", al mirar el mundo y la historia desde unas perspectivas más amplias, las del Reino, no debemos consentir perder ni un milímetro de pasión, de identidad, de comunión eclesiales. Aunque los que miden todavía con medidas eclesiocéntricas puedan sufrir el espejismo de considerar que estamos más allá de lo que ellos consideran estrechamente Iglesia. Pero deberemos creer, vivir y exhibir la eclesialidad.

2.5. Plantear la pastoral como mediación del Reino

Es decir, la pastoral no es el absoluto eclesiástico, ni es un mundo en sí y para sí. Es una mediación también, del Reino. Es un servicio de la Iglesia, al Reino. No es un fin en sí misma. Ni es tampoco el único —ni muchas veces el principal— servicio de la Iglesia al Reino. Porque la Iglesia es mucho más que sus agentes pastorales y su pastoral. Porque el Reino necesita para crecer muchos otros frentes además de la pastoral, y la Iglesia —es decir, los cristianos todos— deben servir al Reino en todos los frentes posibles, no sólo ni principalmente en la pastoral. Todo lo cual significa que una pastoral replanteada como verdadera mediación del Reino, hará saltar las estrechas medidas eclesiásticas, entrará en unas dimensiones históricas y liberadoras, deberá contar con planteamientos y análisis interdisciplinarios, romperá pacatos planteamientos clericales o espiritualistas, etc. Esto, también, sin duda, suscitará incomprensiones y conflictos intraeclesiásticos que habrá que saber asumir, con serenidad y talante de fe, como lo que realmente son: crisis de crecimiento.

A estos principios teológicos centrales quisiéramos añadir otros más ceñidos a la arena de la realidad sociopolítica. Estos serían:

2.5.1. La participación plural "de la Iglesia"

Como fruto de una larga herencia jerarcológica o autoritaria, siempre que pronunciamos o escuchamos la palabra "Iglesia" tendemos a pensar en las jerarquías, en la dirigencia, en la cúpula. Y ese es un sentido de la palabra, pero otro es el sentido más original y etimológico: la "ekklesía", la asamblea, el Pueblo de Dios. Evidentemente, éste es el sentido más propio y verdadero. Y debiéramos hacer un esfuerzo por que fuera realmente también el más usado.

En este sentido, al decir participación plural de la "Iglesia", queremos decir que la participación revolucionaria de la Iglesia no es principalmente la que aportan sus jerarquías o dirigencias en su relacionamiento con el poder revolucionario, sino la que realizan desde las más variadas plataformas los miembros del pueblo de Dios. Hay que contar siempre con la participación muy plural: en la base, en los organismos de masas, en el trabajo, en la militancia, en el partido, en la dirigencia, etc. Todo ello es participación de la Iglesia y todo ello eventualmente puede ser relacionamiento con el poder revolucionario; no sólo se da esta participación y este relacionamiento cuando un obispo, un pastor, un sacerdote, o el comité directivo de un centro de la Iglesia de los pobres van a conversar con la Secretaría del Gobierno para Asuntos Religiosos. La realidad es mucho más amplia. Y en toda ella necesita de la aplicación del discernimiento teológico y de la responsabilidad cristiana.

2.5.2. La encarnación de la Iglesia en el mundo

Nos referimos a la concreción de aquel problema teológico clásico de la relación entre la Iglesia y el Mundo. Se trata de su concreción aquí y ahora, en una sociedad revolucionaria. En una sociedad donde el pueblo asume su protagonismo histórico y asume también el poder, la Iglesia no puede ser una sociedad aparte, un mundo ajeno a la historia y ajeno a esta historia... Tampoco puede ser una organización popular más, junto a las otras, como si fuera la organización de masas de los cristianos. Como tampoco puede ser el "partido cristiano", lo cual ya había sido descubierto hace mucho tiempo a propósito de la democracia burguesa. Pero además hay que plantearse también si acaso la Iglesia tampoco deberá ser una entidad con sus "obras propias", al frente o al lado de las obras del pueblo; ¿es que la Iglesia de los pobres podría no hacer suya la vida del pueblo? En los regímenes no populares, cuando el Estado está controlado por las clases dominantes quizá tiene sentido la suplencia social por parte de la Iglesia para atender a los pobres a quienes el Estado no atiende; pero cuando el pueblo ha tomado el poder, cuando los pobres son los que hegemonizan la sociedad y la dirigen, ¿qué nuevo sentido puede aducir esa suplencia? ¿podrá ser acaso esa suplencia la forma como se mantendrán al margen del pueblo los restos de la clase burguesa dominante, ahora desplazada, que

fueron clásicamente los clientes de nuestras clínicas, colegios, universidades...?

Quizá la Iglesia deba arriesgarse definitivamente a encarnarse en el pueblo y en su aventura histórica, arriesgándolo todo, en una profunda "kenosis" evangélica. Quizá deba entrar en los movimientos populares, pero no por la cúpula, sino desde y por la base, y no para hegemonizar y dirigir, sino para compartir y ayudar desde abajo, como ya nos dijo el evangelio, como fermento en la masa.

2.5.3. Una relación nueva con un poder distinto

Ya aludimos algo a ello anteriormente. El poder clásico en América Latina, y el de siempre en Nicaragua, ha sido el poder de los dominadores y opresores. Relacionarse ahora con un poder nuevo habrá de tener un significado nuevo y unas nuevas prácticas. Es curioso constatar cómo algunos grupos cristianos contrarrevolucionarios, apelando a la tradición de lo que siempre ha sido el poder, hablan de su propio profetismo por el simple hecho de que son opositores al gobierno. Como si la profecía consistiera en la Iglesia en un enfrentamiento al poder por sí mismo, en un enfrentamiento fanático, ciego, en enfrentarse por enfrentarse, al margen de contra quién nos estuviéramos enfrentando. La medida del profetismo no es el enfrentamiento, por sí mismo, sino el servicio al Reino, y este servicio unas veces exigirá anunciar y otras denunciar, unas apoyar y otras combatir. Los profetas bíblicos supieron encontrar su tiempo para cada cosa, y lo debido para cada tiempo. Los profetas de hoy, dialécticamente, tendrán que saber encontrar el momento del anuncio y de la denuncia, del consuelo y de la desolación, del apoyo y de la amonestación, y siempre, de la colaboración, de la independencia, de la crítica sincera y constructiva. Porque todo poder, aunque sea popular, no deja de estar cercado de su propia concupiscencia como una permanente tendencia a su perversión y necesita permanentemente del acompañamiento crítico de los cristianos —y no cristianos— como sentido profético.

2.5.4. Autonomía de lo político, no cristiandad de izquierdas

La relación de los cristianos con el poder revolucionario en Nicaragua, aunque se desarrolle en una situación tan novedosa, como ya hemos subrayado y es bien conocido, no puede dejar de tener en cuenta lo que han sido también las "experiencias acumuladas" en otras regiones y en otros contextos, experiencias que siempre son dignas de ser tenidas en cuenta. Nos referimos a los avances positivos de una visión secularizada moderna de lo sociopolítico, a su autonomía. El carácter inédito y original de la situación revolucionaria nicaragüense no debe hacernos ignorar ciertos planteamientos cuyo desconocimiento podría retrotraernos a situaciones de cristiandad ya superadas.

El peligro de "cristiandad" vendría aquí desde el lado izquierdo. No podemos caer en una cristiandad de izquierdas, como si la Iglesia, inconscientemente, sirviera para legitimar al poder popular. No. El poder popular no necesita legitimación teológica ni eclesiástica. Tiene su propia legitimidad. Y la Iglesia no debe convertirse en su brazo político-teológico o religioso. Una permanente atención a lo que la larga historia de Occidente ha dado finalmente de más maduras lecciones respecto a la autonomía de lo sociopolítico frente a lo religioso, debe ser una de las actitudes a no perder de vista.

Llegados a este punto debiéramos hacer una evaluación final global, bajo esta inquietante pregunta: en definitiva, estas relaciones de los cristianos revolucionarios con el poder popular, ¿han servido para que el pueblo sea más sujeto de su historia, tanto en la sociedad como en la Iglesia? Esa sería la aplicación concreta del objetivo que nos proponemos al tema que estamos abordando.

Esperamos que todo lo que llevamos dicho haya aportado algo de luz al respecto, para que quien desee pueda hacer su propia valoración con más elementos de juicio.

No nos sentimos nosotros en disposición de pronunciar una palabra que tenga apariencias de querer sentar cátedra o de dirimir la cuestión. Creemos que la tal evaluación debería ser más bien objeto de un estudio y un discernimiento comunitario, de todas las instituciones y grupos en ella implicados. Quizá ello no sea posible globalmente, pero queda ahí la inquietud para que sea realizado en formas al menos parciales.

Solamente, y para no hurtar la propia responsabilidad por habernos atrevido a escribir estas líneas, nos arriesgaremos a decir, muy humildemente, como balbuciendo, una opinión sencilla y breve que confesamos así mismo necesitada de ulterior profundización y quizá de mejor matización, quedando siempre abierta al enriquecimiento y a la corrección fraterna de cualquier hermano que discrepe.

Creemos que estas relaciones entre la Iglesia de los pobres y el poder revolucionario, en estos diez años, con sus limitaciones, dificultades, perplejidades, inexperiencia, conflictos y hasta pecados, han servido no obstante para dar cauce a la expresión del pueblo y a su fe revolucionaria. Creemos igualmente que la Iglesia de los pobres, católica y protestante, ha mantenido su fidelidad fundamental en el servicio a la causa del Reino, a pesar de las dificultades enormes que ha vivido, tanto por la situación de agresión permanente a que el Imperio tiene sometido a nuestro pueblo, como por la conflictividad y la incomprensión a nivel interno en las Iglesias, con grandes variaciones según los diferentes casos. Creemos que estos años nos han dado a todos —Iglesias, Gobierno, e incluso instituciones eclesiásticas exteriores a la región, como el Vaticano, el Consejo Mundial de Iglesias, etc.— la oportunidad de un aprendizaje constante a partir de nuestra propia praxis. Todos hemos aprendido mucho, y aún podremos aprender más si volvemos reflexivamente una vez y otra sobre estos diez años históricos.

3. Perspectivas

Sólo ya unas sugerencias de cara a la acción. Sean éstas:

3.1. Aceptación de nuestra situación de frontera

Esta aceptación nos dará realismo y serenidad, y aceptación de ciertas incomprensiones. Estamos en una frontera. Y en la frontera siempre hay tensión, y hasta contrabando. Vivimos situaciones extremas con frecuencia, y casi siempre inéditas, sin antecedentes, sin historia, sin modelos. No debemos soñar con la puridad eclesiológica ni eclesiástica de los laboratorios o de las situaciones estables y no conflictivas. Lo nuestro seguirá estando sometido obligadamente durante un tiempo a la técnica —poco eclesiástica, pero aquí necesaria— de ensayo y error. Deberemos seguir caminando con la fidelidad de la creatividad, de la invención, de la audacia, de la radicalidad evangélica. Siempre con la visión de la estrategia y de la táctica —la serpiente y la paloma— y con la humildad de estar dispuestos a aprender sobre nuestros propios errores y hasta pecados. Confortados con el consuelo permanente de la solidaridad, ternura de los pueblos y de las iglesias.

3.2. Discernimiento permanente y comunitario

Esto, que es válido en todo tiempo y lugar eclesial, lo es aún más en esta hora nuestra, en este kairós centroamericano. Aquí es sencillamente una dimensión ineludible de nuestra fidelidad a Dios y al pueblo revolucionarios. Y es por tanto a la vez un llamado ecuménico al apoyo mutuo, a la colaboración, al intercambio de experiencias, al compartir fraternalmente la fe en comunidad ecuménica.

3.3. Profundizar el equilibrio entre colaboración e independencia

Ese difícil equilibrio debe ser la meta permanente. Y debe alcanzarse esa meta profundizándolo, es decir, no "a la baja", sino entrando más a fondo. No se trataría pues de colaborar menos para tener menos dificultades en la autonomía (eso sería "a la baja"), sino, al contrario, se trata de llegar al máximo de colaboración con el máximo de autonomía. Profundizar el equilibrio.

3.4. A la vista siempre el pueblo

La referencia al Pueblo, constante y permanente, la búsqueda de los objetivos de su lucha, el servicio desinteresado y leal a su causa, serán el

norte que no nos desorientará. Miembros del pueblo, aliados suyos, mantendremos fielmente nuestra identidad y nuestra pertenencia al revolucionario Pueblo de Dios. Para el advenimiento del Reino que esperamos.

4. Ser Iglesia, e Iglesia de los pobres, en una nueva situacion

En este epígrafe se condensan tres dimensiones permanentes de nuestra fidelidad: a la historia, a los pobres y a la Iglesia. Con las tres fidelidades abarcamos la fidelidad global, al Dios de los pobres, Señor de la historia y de la Iglesia. Vamos a desglosar los tres desafíos, que permanecen siempre mutuamente vinculados.

4.1. En una nueva situación (ser Iglesia de los pobres)

La nueva situación de Nicaragua, con un gobierno burgués en el poder, nos presenta estos nuevos desafíos:

—*Un gobierno con una actitud distinta hacia nosotros:* el nuevo gobierno ya no es amigo de los cristianos «progresistas». Ya no está en «buenas relaciones» con ellos. El nuevo gobierno más bien nos va a considerar enemigos.

—*Nueva actitud nuestra ante el gobierno:* ya no vemos en este gobierno un aliado de la causa de los pobres. No podemos tener hacia él la misma actitud que hacia el anterior. Pasamos, con los pobres, a ser oposición.

—*Nueva configuración del status religioso global de la sociedad:* de una independencia y relación difícil entre el gobierno y la jerarquía eclesiástica, se pasa a una relación que puede propiciar una situación de «nueva cristiandad» (unión de la Iglesia con el poder político, alianza del gobierno de la UNO con la jerarquía católica).

—*Necesidad de un nuevo tipo de relación con la sociedad*: nuestra sociedad ha dejado de ser —aparentemente al menos— «mayoritariamente revolucionaria y sandinista» y pasa a ser más plural. La polarización que antes se expresaba mayormente en el campo de batalla, ahora pasa a expresarse plenamente en la sociedad civil. Necesitamos un nuevo tipo de acercamiento al pueblo y una nueva metodología pastoral (en lenguaje, categorías, tácticas pastorales, etc.).

—*Apertura de una nueva etapa de «paz»:* sin guerra impuesta, en «democracia burguesa», con una «sociedad civil» más amplia y agitada, con una configuración política interna más inestable... lo cual exige un talante evangelizador nuevo.

4.2. Ser Iglesia de los pobres (en esa nueva situación)

Seguir siendo «Iglesia de los pobres», a pesar de estar en esa nueva situación, nos presenta los siguientes desafíos:

—Seguir siendo fieles al *Dios de los pobres.*
—Seguir siendo fieles a *los pobres, al pueblo.*
—Seguir defendiendo el *proyecto popular,* su *utopía,* y sus *logros* ya adquiridos (seguir luchando por la *justicia,* para defender la ya construida y para profundizarla).
—Seguir siendo fieles a la *misión profética:*
—a pesar de tener que serlo y hacerlo ahora desde el no-poder, desde abajo;
—a pesar de que las masas se han cansado;
—a pesar de que tenemos un gobierno que representa los intereses contrarios a los del pueblo;
—a pesar de la ofensiva neoconservadora, neo capitalista, derechizante;
—a pesar del contexto geopolítico mundial adverso: crisis de los países del Este europeo, oleada de derechización internacional, reforzamiento del neocapitalismo mundial;
—a pesar de la «hora del imperio» que vivimos en Centroamérica (y Panamá).

4.3. Ser Iglesia (siendo Iglesia de los pobres y siéndolo en esa situación nueva)

Nos plantea los siguientes desafíos:

—Renovar una vez más nuestra conciencia inclaudicable de identidad y de pertenencia eclesial, nuestro amor a la Iglesia particular y universal, y expresarlo explícitamente.
—Reforzar nuestra comunión eclesial, nuestro amor a los hermanos.
—Expresar explícitamente esta nuestra voluntad de diálogo y acercamiento (reconciliación).
—Procurar nuestra participación en la vida de la Iglesia local y en su Concilio Provincial.
—Reivindicar nuestro derecho a una comunión total, a pesar de nuestra legítima opción política por el proyecto de los pobres en contra del proyecto burgués imperialista.
—Buscar incansablemente la unidad de la Iglesia que Jesús soñó: en torno a la opción por los pobres.
—No renunciar a ser conciencia crítica y profética (con paciencia y con amor) en el interior de la Iglesia, frente a la tentación de un cansancio «pro bono pacis»

—Profundizar en la eclesiología del evangelio: primacía absoluta e innegociable del Reino, y la Iglesia al servicio de ese Reino. Evitar todas las herejías latentes de eclesiocentrismo, jerarcolatría, papolatría, mariocentrismo, espiritualismo, etc.

—Perdonar las incomprensiones, los insultos, la satanización... que nos vienen de hermanos nuestros, así como la excomunión práctica que nos viene de algunos de nuestros pastores y su rechazo continuo del diálogo. No devolver mal por mal. Orar por los que nos persiguen y calumnian.

III. Tomás Zavaleta, mártir de la solidaridad centroamericana. Para perpetua memoria

El 3 de julio de 1987 la explosión de una mina segó la vida de Fray Tomás Zavaleta y causó muy graves heridas a fray Ignacio Urbina, a Emperatriz Martínez, secretaria parroquial, y a Digna Martínez, cuñada de esta última. Este muerto y estos heridos no son más que "uno más" dentro de la inmensa lista —siempre en aumento— de los más de cuarenta mil muertos e incontables heridos que está causando la guerra de agresión que está sufriendo nuestro pueblo.

Fray Tomás Zavaleta era un franciscano salvadoreño que hacía unos meses se acababa de incorporar a la parroquia de Matiguás (Matagalpa), donde colaboraba con Fray Ignacio Urbina, párroco, franciscano nicaragüense, en el trabajo pastoral y en la ayuda a una cooperativa que integra a más de mil campesinos, la mayor del país. Fray Tomás, después de haber trabajado seis años como asistente personal del ministro general de los franciscanos, en Roma, fue destinado en principio a California, en Estados Unidos. El pidió se replantease su destino, pues deseaba no alejarse de Centroamérica, de donde él procedía, donde sentía él que lo necesitaba su pueblo. Se ofreció concretamente para ir al lugar más difícil, a donde más precisos fuesen sus servicios en favor de los más pobres y necesitados. Y fue así como cuajó su venida a la parroquia de Matiguás de Matagalpa, zona de montaña, zona difícil y alejada de la ciudad, zona amenazada y peligrosa, zona de guerra. Los franciscanos de Matiguás, como otros campesinos de la zona, están acostumbrados a convivir con el riesgo de la muerte. Y no se han marchado de allí —ni se van a marchar ahora— porque quieren ser, sencillamente, unos pobres más entre los pobres, al estilo de Francisco de Asís, el hermano menor.

Ahí quiso incorporarse fray Tomás Zavaleta, conscientemente: por solidaridad con los pobres, para ayudar a los campesinos que se organizan en una forma alternativa al secular sistema que los oprimía, asumiendo el riesgo de la muerte a manos de las fuerzas mercenarias que agreden a este pueblo, en hermoso gesto de solidaridad internacionalista del pueblo salvadoreño con el pueblo nicaragüense.

Y todo ello lo hizo fray Tomás desde su fe cristiana, en virtud de su opción por seguir a Jesús identificándose con él en el servicio a unos

hermanos secularmente oprimidos, que se levantan y se liberan y construyen una sociedad nueva más cercana al Reno de Dios anunciado por Jesús. Fray Tomás no quería predicar el evangelio con la palabra, sino con los hechos; no quería tanto hablar del Reino cuanto realizarlo con los hechos, con la solidaridad, con la identificación con los pobres que lo construyen.

Fray Tomás no era ingenuo: sabía los riesgos que eso comportaba. Sabía que Nicaragua está siendo agredida por el Imperio. Sabía que el proyecto de los pobres está siendo combatido a todos los niveles por los que no quieren que sea abandonado el sistema de explotación y expolio que les permite acumular riquezas sin medida. Sabía perfectamente que en toda América Latina no se suele perseguir a los cristianos por serlo nominalmente, o por estar adscritos a una iglesia, sino por comprometerse en el proceso de liberación de estos pueblos pobres y por descubrir ante los demás que ese compromiso nace del seguimiento de Jesús y de la oración. Sabía que esta persecución de los cristianos, llevada a cabo por los enemigos de los pobres y del Dios de los pobres, ya no se da dentro de Nicaragua, donde los pobres han tomado el poder y se han liberado de sus opresores, pero sí se da internacionalmente contra nuestro pueblo. Sabía que los últimos tentáculos de esta persecución llegan hasta el corazón de la montaña de Nicaragua —a Matiguás muy concretamente— a través de las acciones terroristas de los mercenarios del Imperio. Sabía bien Fray Tomás que su compromiso cristiano con los pobres por seguir a Jesús por las montañas de Matagalpa no solamente iba a incomodar su vida con las dificultades propias de una situación de guerra, muy distinta a aquella de la que podría disfrutar en su destino de California, sino que exponía su vida y asumía el riesgo de morir a manos de aquellos que por aquélla y otras regiones de Nicaragua siembran la muerte por los caminos de los pobres y atentan especialmente contra los cristianos que alientan el proyecto de los pobres, con los que lo construyen en organizaciones populares como, por ejemplo, las cooperativas.

Fray Tomás sabía todo eso. No era un ingenuo. Y, conscientemente, cristianamente, en fuerza de su seguimiento de Jesús al estilo de Francisco de Asís, asumió anticipadamente en la fe todos los riesgos, hasta el riesgo de muerte, y se encarnó calladamente en el mundo de los campesinos de las montañas de Matagalpa. Y el Dios de los pobres, el Dios que aceptó la muerte de su Hijo asesinado por las fuerzas del Imperio y del Templo, aceptó la muerte de Fray Tomás, causada por la guerra de agresión contra nuestro pueblo y nuestra Iglesia de los pobres. El Padre le permitió sellar con su muerte la Causa por la que vivió. Su sangre derramada en la montaña nicaragüense selló para siempre, una vez más, la alianza martirial de los pueblos centroamericanos, oprimidos y creyentes, pobres pero rebeldes por dignidad.

El martirio de Fray Tomás nos ha sacudido. Nos hace redescubrir con nuevos ojos la nube de testigos y mártires que nos rodea. No queremos permanecer mudos ante la sangre de los mártires. Por eso, en esta hora martirial que vive América Latina y muy particularmente nuestro pueblo y

nuestra Iglesia, *queremos alzar nuestra voz, solemnemente, ante el mundo y ante la historia, para proclamar la calidad martirial de la muerte de nuestro hermano Tomás Zavaleta,* mártir de la solidaridad de los pueblos centroamericanos, mártir por solidarizarse con los pobres que son agredidos porque se liberan, mártir por seguir a Jesús e imitar a Francisco de Asís en Centroamérica.

Queremos proclamar el martirio de tantos otros hermanos nuestros campesinos, catequistas, delegados de la palabra, pastores, agentes de pastoral, cristianos sencillos, católicos y protestantes, nicaragüenses e internacionalistas, que han derramado su sangre y han dado su vida por la misma Causa y en circunstancias semejantes a las que han segado la vida de fray Tomás.

Queremos proclamar asímismo la calidad martirial del testimonio de tantos hermanos nuestros que con una conciencia cristiana menos explícita o incluso desde una conciencia explícitamente no creyente, han derramado su sangre y han dado su vida también por la misma Causa y en situaciones también semejantes. Su sangre martirial, su entrega hasta la muerte les constituye a todos, ecuménicamente, en mártires de la Causa de los pobres, mártires de la Causa que nosotros los cristianos, con palabras de Jesús, llamamos "el Reino".

Nuestro pueblo y nuestra Iglesia de los pobres se ve obligada por los desafíos históricos a vivir heroicamente en una situación profética premartirial: por eso, junto al cáliz de la sangre de nuestros mártires alzamos ante el mundo la ofrenda del testimonio heroico de tantos hermanos nuestros que están conviviendo día a día con las penalidades de una situación de guerra impuesta, con la experiencia de la amenaza, del secuestro, del riesgo último de la muerte. Tenemos que soportar cada año la humillación de ver cómo se pone precio a nuestra sangre y a nuestra muerte en el Congreso de Estados Unidos y cómo ello se publicita por los medios de comunicación mundiales. Tenemos que soportar martirialmente la agresión desigual del Goliat del Imperio, de sus dólares, de su tecnología y de su multiforme poder de muerte.

A la vez que pedimos que pase de nosotros este cáliz, proclamamos que en esta situación heroica y premartirial que vive nuestro pueblo, nos sentimos impulsados por el Dios de los pobres, el Dios del Exodo, el Dios de la reconstrucción de Jerusalén, el Dios de Jesús —crucificado por el Imperio— que nos conforta en nuestra resistencia y nos anima a ser fieles al "mártir fiel y verdadero" (Ap. 3, 16; 1,5), siguiéndole hasta el final, hasta la muerte si fuera preciso.

Sentimos como blasfema la invocación del Dios pretendidamente cristiano que hacen nuestros agresores y muchos de los que los secundan con su apoyo o con su desentendido silencio. No identificamos en ese Dios invocado por ellos al Dios que llevó a Jesús a situarse al lado de los pobres y a darles la Buena Noticia, sino a los dioses de muerte en cuyo nombre se asesinó al Hijo de Dios y se sigue asesinando hoy a sus hijos. No confiamos en el Dios en el que confían los dólares del Imperio *(In God we trust).*

IV. Seguir a Jesús hoy en América Latina

Jesús es siempre el mismo. No es la *misma sin embargo la conciencia* y la vivencia que de él tiene la Iglesia bajo la acción del Espíritu a lo largo de la historia.

Hoy, en América Latina, con la irrupción de los pobres, y recogiendo toda la búsqueda y los logros de los estudios bíblicos de los últimos tiempos, el Espíritu está haciendo surgir, en medio de la experiencia espiritual de esta hora del continente, un nuevo rostro de Jesús.

Si cambia la imagen de Jesús cambia también la conceptuación que la Iglesia tiene de su misión, de la evangelización, del seguimiento. Por eso, a los hombres y mujeres que queremos seguir a Jesús nos importa grandemente estar atentos a este su rostro nuevo que aparece en América Latina y que sacude profundamente nuestras acostumbradas prácticas de Iglesia, de evangelización, de seguimiento.

Dejando a un lado ahora aspectos tradicionales esenciales que no han sufrido variaciones, nos preguntamos: ¿Cuáles serían los rasgos más novedosos de este rostro nuevo de Jesús que emerge en esta hora espiritual de América Latina?

Jesús histórico, revelador de Dios. Dios se nos revela en la historia, y, privilegiadamente, en la historia de Jesús. Hoy conocemos a Jesús mejor que nunca. Estamos más cerca que nunca del Jesús histórico. Y nos hemos hecho conscientes de que la historia de Jesús forma parte de la encarnación de Dios. Sus palabras, sus prácticas, sus gestos... los rasgos todos del Jesús histórico son para nosotros pistas de revelación de Dios, y pistas para el seguimiento de Jesús. El Nuevo Testamento no dice tanto que Jesús sea Dios, cuanto que Dios es Jesús; es decir, no es que sepamos previamente o al margen de Jesús quién es Dios, y que esa idea la apliquemos después a Jesús, sino que, por el contrario, todo lo que podemos saber de Dios lo descubrimos a través de Jesús y de su historia. En la historia total de Jesús se nos revela el Dios cristiano. Todo otro dios no es cristiano.

Jesús, profundamente humano. Frente a un Cristo entendido casi exclusivamente como Dios, hemos redescubierto al Cristo de nuestra fe—Dios verdadero— en el Jesús hombre completo y verdadero, profundamente humano, que discierne, valora, duda, decide, ora, no sabe, tiene fe, tiene crisis... Todo en su vida es para nosotros ejemplo de humanidad lograda. Sólo Dios podía ser tan profundamente humano.

Jesús, entregado a la Causa del Reino. El dato histórico más cierto que tenemos de la vida de Jesús es que el tema central de su predicación, la realidad que daba sentido a toda su actividad, fue el Reinado de Dios. Jesús no predicaba a "Dios" simplemente, ni a la Iglesia, ni a sí mismo, sino al "Reino de Dios". Esa es la Causa por la que él vivió, de la que habló, por la que se arriesgó, por la que fue perseguido, condenado y ejecutado. Fue un hombre entregado a una causa. El Reino fue su opción radical y absoluta.

Jesús, anunciador del Dios del Reino. Jesús no hablaba simplemente de Dios. El Dios de Jesús no es el dios griego. No es un ser metafísico que pueda ser pensado en sí mismo, al margen de los hombres o de la historia. El Dios de Jesús es el Dios del Reino. Jesús recoge y purifica las tradiciones veterotestamentarias sobre Dios: es un Dios de la historia, un Dios que escucha los clamores de su pueblo que interviene históricamente para liberarlo, que sufre con su pueblo... Jesús no predicó genéricamente a un Dios abstracto, espiritualista, ahistórico, impasible, imparcial ante los conflictos históricos...

Jesús, pobre y encarnado entre los pobres. Jesús fue realmente pobre, vivió entre los pobres y se situó siempre en su perspectiva y en sintonía con sus intereses. Asumió su causa. Conscientemente. Se situó frente a los poderosos. Hizo suyas las aspiraciones de los pobres. Su pobreza y su ubicación social entre los pobres es un dato esencial que atraviesa la vida toda y el mensaje de Jesús.

Jesús, subversivo. Jesús no proclamó un mensaje irrelevante socialmente. Más aún: no sólo tenía relevancia su mensaje, sino que se revelaba concretamente como subversivo. Jesús propone un orden de valores que subvierte el orden establecido. Propone un nuevo tipo de relaciones humanas. No acepta las convenciones sociales. Propone el poder y la autoridad como servicio. Presenta una imagen distinta de Dios. Es un inconformista. Proclama y realiza un Reino de Dios que implica una reestructuración y transformación del mundo presente.

Jesús, practicador del Reino. La relación de Jesús con el Reino no fue la de un simple decir, sino la de un hacer. Reveló el Reino con "hechos y palabras". La misión de Jesús no se redujo a dar información sobre el Reino, sino a realizarlo, empeñando la vida toda en esa tarea. Las prácticas de Jesús tienden a realizar la voluntad de Dios —el Reino— en la historia misma, en su situación concreta. Su palabra y su anuncio forman parte de esa práctica.

Jesús, denunciador. Jesús no sólo anuncia la Buena Noticia sino que denuncia lo que se opone a ella. Denuncia a grupos sociales —no sólo a personas individuales— que explotan al pueblo en la esfera social o en la religiosa. Levanta una impresionante protesta social frente a toda forma de opresión. Se enfrenta incluso gravemente contra el templo y la religión establecida.

Jesús, libre. Frente a la familia, frente a la sociedad, frente a los poderosos, frente a los poderes, frente a la ley, frente al Imperio, frente al Templo, frente a la persecución y a la muerte.

Jesús, a favor de la vida del pueblo. Jesús aparece como testigo del Dios de la Vida, que viene para que el pueblo tenga vida y la tenga en abundancia. Y manifiesta esta su misión referida siempre muy concretamente a la infraestructura de la vida humana: pan, salud, vestido, bienestar, relaciones fraternas...

Jesús, compasivo. Se compadece de las muchedumbres, de los enfermos, del sufrimiento humano. Se conmueve hasta las entrañas.

Jesús ecuménico. No tiene mentalidad de secta, ni siquiera de una estricta confesión religiosa. Su óptica se instala en el horizonte de un ecumenismo del Reino. Reconoce que está con él quien está con la causa del Reino. Propone como modélica la conducta de aquel samaritano que se hace prójimo del hermano judío. Presenta el amor a los pobres como el criterio escatológico de salvación que nos juzgará a todos por encima de credos y fronteras.

Jesús y la mujer. Jesús presenta frente a la mujer un comportamiento revolucionario dentro de los parámetros en su cultura y en su tiempo. Se deja seguir por mujeres y las incorpora a su comunidad itinerante. Entabla conversación con la mujer samaritana. Se aparece en primer lugar a la Magdalena.

Jesús, conflictivo. Su anuncio de la Buena Noticia para los pobres fue a la vez mala noticia para los ricos. No era neutro o imparcial. Se definió ante el conflicto social. Tomó partido inequívocamente en favor de los pobres. Suscitó el conflicto. No claudicó en sus posturas *pro bono pacis.*

Jesús, perseguido y mártir. Lo persiguieron los poderes políticos, económicos y religiosos. Vivió la mayor parte de su vida pública habitualmente difamado y perseguido. Tuvo que buscar formas de huir y de evitar a sus perseguidores. Muchas veces fue el temor al pueblo lo que retuvo a sus perseguidores. Su vida fue puesta a precio. Intentaron matarlo más de una vez. Su muerte tuvo una gran densidad histórica (no sólo teológica) con la conjunción de fuertes implicaciones políticas. Murió asesinado por el Templo y el Imperio.

Sentimos que todos estos rasgos del nuevo rostro de Jesús emergente en la espiritualidad latinoamericana nos interpelan y nos desafían a confrontar nuestras prácticas con las prácticas de Jesús. Sentimos esta interpelación como una llamada a la conversión, tanto personal como comunitaria.

V. A 500 años. La nueva evangelización hoy en América Latina

> «Ciertamente no se puede hablar de "evangelización de América Latina" sin hablar de la devastadora "conquista" y de la continuada "colonización" –también cultural y religiosa– del Continente.
> No es "leyenda negra" ni "roja" reconocer la verdad y confesarla.
> En esa sincera confesión están en juego la credibilidad de la Iglesia y el Evangelio mismo de Jesús»
>
> *Pedro Casaldáliga*

Los cristianos, evangelizadores por vocación, no podemos evitar entrar en esta cita con la historia que es la conmemoración de los quinientos años. Porque son cinco siglos de evangelización. Y porque todo parece convocarnos a una «nueva evangelización».

La cruz vino de mano de la espada. La Iglesia, en la misma carabela que el Imperio. Evangelización y conquista sucedieron simultáneamente, complementariamente, en mutuo apoyo. Los efectos de aquel maridaje son bien conocidos. No es éste el lugar para referirnos ahora al colapso de la población de América del siglo XVI, la desaparición de los pueblos indígenas, la explotación de su mano de obra, la importación millonaria de esclavos africanos, la colonización cultural...

Y lo más importante: todo aquello no «fue». En realidad, «sigue siendo». América, Latina ahora, sigue postrada, sometida, esclavizada por una asfixiante deuda externa, con 170 millones de sus habitantes en estado de extrema pobreza. Y con un horizonte cada vez más cerrado de cara a los próximos años. La década de los ochenta, que ha sido la década de mayor crecimiento sostenido para los países ricos, ha sido «la década perdida» para América Latina y para el Tercer Mundo en general: hemos regresado a niveles anteriores a los años sesenta...

Hablar de quinientos años de evangelización y cristianismo en América Latina y no considerar el papel que la fe ha jugado o ha dejado de jugar en toda esta historia, sería hablar de una fe o de un cristianismo que poco o nada tendrían que ver con aquel Dios encarnado en la historia que se manifestó en Jesús, y a quien la evangelización cristiana dice querer anunciar.

Los quinientos años son un «kairós», una oportunidad de gracia, un tiempo propicio para evaluar, para examinar, para analizar, para revisar, y para cambiar, para convertirse a la Buena Noticia de Jesús y a su anuncio genuino.

Los evangelizadores todos de América Latina están convocados, por la fuerza de la Historia y del Espíritu, a una «nueva evangelización». Los misioneros están llamados, en fuerza de su misma vocación radical, a predicar con el ejemplo esa evangelización que se hace nueva todos los días para seguir los pasos de Jesús cada vez más de cerca.

¿Cuáles serían los rasgos de esa nueva evangelización? La «nueva evangelización» que América Latina todavía espera, después de quinientos años, ha de ser:

—*Una evangelización desde los pobres.* Durante demasiado tiempo, la Iglesia fue hacia a los pobres desde su alianza previa con los poderosos. Con las donaciones de los poderosos, con la beneficencia, con el asistencialismo, ella trataba de ayudar a los pobres. La Iglesia de la nueva evangelización ha de ser una Iglesia que entra en alianza directa con los pobres, sin la mediación de los poderosos, reconociéndolos a ellos como sujetos y no como simples beneficiarios. Los evangelizadores de la nueva evangelización han de estar ubicados en el lugar social de los pobres, han de hacer propia su perspectiva, su causa, su esperanza.

—*Una evangelización no compulsiva.* En libertad, sin la espada del Estado, sin el bautismo impuesto y marcado a fuego, sin ninguna nueva cristiandad oficial. Sin proselitismo, sin presión de ninguna

clase, sin la presión siquiera de los halagos de las donaciones y los favores de las obras de promoción.

—*Una evangelización libre frente a los poderosos.* Sin viejos ni nuevos Patronatos. Sin el control del Estado, sin el patrocinio del capital transnacional, sin el concurso de las transnacionales de la técnica. Si, una vez más, los dueños son quienes patrocinan la catequesis de sus esclavos, o si los centros de poder del Imperio patrocinan o financian la evangelización de sus nuevas colonias, es seguro que esa evangelización será desnaturalizada. Los evangelizadores han de ser pobres, para ser libres.

—*Una evangelización inculturada.* Que distinga entre fe y cultura. Que no presente como evangelio, lo que es simplemente «cultura forastera». Que se abra a la posibilidad de una fe encarnada en las culturas autóctonas. Que permita a los pueblos entrar en la Iglesia sin dejar de ser ellos: con su cultura, con su idioma, con su idiosincrasia. Que permita al «pueblo» entrar en la Iglesia con su propia cultura, y expresarse y cobrar protagonismo en ella hasta hacerla realmente «popular». Que trasmita una fe limpiamente evangélica: no blanca, no europea, no accidental, no etnocéntrica... Que se convierta en fermento de la autoctonía, de la identidad de cada pueblo.

—*Una evangelización liberadora.* Afectada realmente por los gozos y las esperanzas de todos los hombres, especialmente de los más pobres. Que busque la salvación integral —la liberación— de todo el hombre y de todos los hombres. Que no predique la resignación, sino una santa rebeldía contra todo lo que oprime al hombre y se opone por tanto a la voluntad de Dios. Que sea subversiva–como Jesús– frente al Imperio del Maligno en todas sus formas.

—*Una evangelización ecuménica.* Es decir, que reconozca la secreta presencia de Dios y de su Salvación más allá de la Iglesia: en los pueblos «no cristianos» en los que ya está presente el Verbo sembrado, en todos aquellos que buscan y luchan por la justicia y la paz, en todos los que creen en Jesús y tratan de seguirle, en todos los que luchan por el Reino bajo cualquier otra bandera...

—*Una evangelización profética.* Que denuncie incansablemente la conquista permanente, la colonización, el pecado estructural, la opresión de los pobres, la violencia institucional, el sometimiento del Tercer Mundo.

—*Una evangelización acompañada de praxis.* Es decir, acompañada de «signos» que hagan presente la Buena Noticia que se anuncia, la liberación que se promete. Una evangelización que no trate sólo de decir lo que dijo Jesús, sino de hacer lo que hizo.

—*Una evangelización centrada en el Reino.* Que no ponga su objetivo en la Iglesia misma, sino en el Reino, en la Causa por la que vivió y luchó Jesús. Porque sólo el Reino es absoluto, y todo lo demás es relativo, incluida la Iglesia. Una evangelización que lucha por una Iglesia descentrada de sí misma, hecha servicio generoso y desprendido.

—*Una evangelización que anuncie al Dios de los pobres*, y no a un Dios abstracto y ahistórico, pretendidamente neutral o tácitamente legitimador de la opresión, un Dios de la Vida y de la Libertad, un Dios que escucha los clamores de su pueblo y se hace presente en la historia para liberarla. Un Dios de la Historia sin dualismos ni dicotomías.
—*Una evangelización que sea efectivamente «Buena Noticia para los pobres».* Que cumpla aquello de:

> El Espíritu del Señor me ha ungido para llevar la buena noticia a los pobres, para anunciar a los cautivos su libertad y la vista a los ciegos, para despedir libres a los oprimidos y proclamar el año de Gracia del Señor.

Quinientos años después, los nuevos misioneros, dotados por el Espíritu con el carisma misionero de la caridad que urge, están llamados a hacerse presentes hoy día en la vanguardia de la «nueva evangelización», en «lo más oportuno, urgente y eficaz», allí donde se dirimen los destinos de la historia, allí de donde cabe esperar un bien más universal, en cualquiera de los frentes donde más decisivamente está en juego la llegada del Reino. Por ejemplo:

—las luchas todas por la Causa de la justicia, por la transformación de la sociedad, la búsqueda de una nueva sociedad, la liberación del hombre, la formación del Hombre Nuevo;
—el acompañamiento explícito a la causa de los pobres, la irrupción de los pobres en la sociedad y en la Iglesia, la liberación de los pueblos sometidos;
—la denuncia profética del pecado en todas sus formas, sobre todo del pecado estructural, la esclavitud organizada, la opresión sistematizada;
—la atención y el acompañamiento pastoral a los desplazados, los refugiados, los indígenas, toda clase de grupos marginados, las mayorías oprimidas de América Latina;
—el acompañamiento de los desanimados, de los que desesperan de la utopía;
—la juventud y los grupos portadores de mayor carga de futuro...

Amplio mundo el de la «nueva evangelización» en América Latina. Tan amplio como la misión misma de Jesús. Tarea inmensa para los «misioneros», para todos los que pretenden situarse en el corazón estratégico de la llegada del Reino. La mies es mucha, y los obreros pocos.

VI. Solidaridad, nuevo rostro de la caridad

1. La hora de la solidaridad

Cada época tiene su signo, su estrella, su palabra clave. Y desde hace unos años estamos asistiendo a la emergencia de un gesto que se está

convirtiendo en signo de nuestros tiempos: la solidaridad. "Solidaridad" se convierte en palabra clave, cargada de resonancias, evocadora de todo un mundo de nuevas actitudes y esperanzas. Estamos ya, definitivamente, en "la hora de la solidaridad".

Desde siempre, para los cristianos, la virtud estrella se llamó "caridad". Porque la caridad lo es todo: el centro del mensaje cristiano, nuclear de Jesús, nuestro quehacer en la vida... La caridad juzgará a los hombres de todos los tiempos. Pues bien, parece que ahora, en nuestro tiempo, la caridad cede su puesto a la solidaridad.

Sí, porque las palabras no son eternas, ni están quietas, ni permanecen siempre idénticas a sí mismas. Las palabras están vivas. Las palabras nacen un día, crecen durante un tiempo, se reproducen, se enlazan, evolucionan, enferman, se restablecen y a veces también mueren. Con el paso del tiempo —un tiempo que mueve y conmueve simultáneamente las palabras y las cosas, los hombres y la historia toda— las palabras, como un prisma que ha girado o que es mirado desde un nuevo ángulo, dejan de darnos aquel brillo deslumbrador y pasa a darnos una simple luz mortecina. Con el paso del tiempo, con el giro de la historia, las palabras se cargan de significación, se hacen densas, fuertes, omnielocuentes, o, por el contrario, se apagan, se callan o incluso enmudecen definitivamente.

La palabra "caridad" ha conocido muchos avatares a lo largo de su historia. Ha significado lo principal y lo secundario. Ha significado el máximo amor radical y ha significado también el vergonzante amor paternalista, la limosna que con mala conciencia se da para acallar las exigencias más fundamentales de la justicia. Ser una "persona caritativa" casi no significa nada en muchos ambientes, o significa casi lo mismo que ser una persona de buen corazón pero de poca perspicacia. Hacer "caridades" puede significar algo bien contrario a la verdadera caridad.

Lógicamente, la caridad-caridad, no la palabra, sigue estando ahí, y sigue siendo lo que era, lo que es, lo que será, imperturbablemente. Pero nosotros tenemos que habérnoslas con las palabras, no con las realidades mismas. Y para evocar hoy la realidad misma de la caridad verdadera, la palabra "caridad" puede no ser ya la más eficaz.

Pero las palabras, como buenas hermanas, también se echan una mano unas a otras. Y cuando el prisma se apaga desde un punto de vista, es otro ángulo del prisma el que se enciende en plenitud de luz y de colorido. Otra palabra se carga de significación y nos viene a decir, con todo su contenido y con nuevo sabor, todo —y aún más— de lo que ya no sabíamos cómo decir. La palabra "solidaridad" se ha cargado de vida, se ha encendido de luz, y ha venido a echar una mano a la desfondada palabra "caridad". Y así, nos viene a decir ahora todo lo que decíamos antes con "caridad", y aún más acomodado a nuestra situación actual, aplicado, encajado en el conjunto de exigencias y posibilidades que nos desafían. Vivir, practicar la "solidaridad", ya nunca significará "hacer caridades", ni ser una "persona caritativa", pero significará hacerse cargo de los más exigentes desafíos

sociopolíticos que el amor cristiano radical más evangélico pueda hoy día exigirnos afrontar.

Por eso, si los cristianos volvemos más y más al centro de nuestra vida cristiana en el hoy más vivo y palpitante, si queremos volver a decir nuestra palabra más antigua y más genuina, la más tradicional y más innovadora, la de siempre y la de hoy, no podremos menos que hablar de... solidaridad. Porque ésta es ya la "hora de la solidaridad". Y porque "solidaridad" es el nuevo nombre de la caridad.

2. Un nuevo nombre para la caridad

De nominibus non est quaestio: no hay que discutir por los nombres, decían los antiguos. Lo que importa no son los nombres, sino las realidades. Pero los nombres, las palabras, nos son útiles; más aún, necesarias, inevitables. Y por eso debemos escoger las palabras que mejor nos expresen, que mejor digan lo que queremos decir, sin dar lugar a malentendidos (dar a entender, por ejemplo, paternalismo o beatería por "caridad"), y sin dejar de evocar todos los matices nuevos que el hoy histórico nos obliga a afrontar (por ejemplo, dar a entender que la caridad hoy día no puede dejar de ser arriesgada, conflictiva, política, y no ya burguesa, connivente con el poder establecido, pretendidamente apolítica, etc.).

Por eso, si queremos decir "caridad" (la de ayer, la de hoy, la de siempre, la de Jesús, pero por eso mismo la caridad encarnada totalmente en el hoy de Dios) sin dejar de decir nada de lo que hoy es la caridad, pero sin decir tampoco nada de todo aquello que sin ser caridad —siendo a veces anticaridad— se nos había colado de rondón en la palabra, si queremos decir así, entera y verdaderamente "caridad", hoy lo decimos mejor diciendo "solidaridad".

"Solidaridad" dice todo lo de siempre: la solidaridad es el amor de Dios; Dios se solidarizó enteramente con nosotros en Jesús; Jesús es la solidaridad de Dios, que se solidarizó primero; Dios nos quiere solidarios, debemos solidarizarnos unos con otros, como él se solidarizó con nosotros; Dios es solidaridad; la solidaridad es Dios.

"Solidaridad", a la vez, evita decir todo lo que nunca fue caridad: practicar la solidaridad nunca significará "hacer caridades"; una persona solidaria no es una simple "persona caritativa". Muchos "mártires de la caridad" no habrían hecho méritos específicos para ser llamados "mártires de la solidaridad"; la solidaridad no se divorció de la justicia, como ya había ocurrido con la caridad; en fin, muchos de los que siguen oprimiendo a "estos mis hermanos más humildes" (Mt. 25, 31ss.) siguen patrocinando instituciones de caridad, mientras persiguen e imponen un destino de muerte —semejante a la de Jesús— a instituciones y personas comprometidas a fondo en la solidaridad.

"Solidaridad" es, en efecto, un nuevo nombre para la caridad.

3. Solidaridad: nuevo rostro de la caridad

La solidaridad es la caridad de siempre y de hoy, es la caridad eterna encarnada en el hoy histórico, haciéndose cargo de todos sus desafíos. La solidaridad es la caridad que, fiel al seguimiento de Jesús en nuestro hoy histórico, se ha hecho:

—*histórica:* ha dejado de encerrarse en el mundo de los idealismos abstractos y de los sentimientos ineficaces y ha bajado a la arena de la historia. Ha abandonado su coqueteo con los dioses del Olimpo y ha venido a encontrarse más de lleno con el Dios de Jesús, redescubierto con nuevos ojos como un Dios que se revela en la historia y camina por ella.

—*política:* ha dejado de autoproclamarse "apolítica" y ha aceptado conscientemente la realidad de su politicidad de siempre. Ha superado la mala conciencia que tenía por decir una cosa y hacer otra, y ha aceptado las cosas como son, reconociendo el peso político que nunca dejó de tener. Ha descubierto que la política no es pecado, sino que está en pecado, y que por eso ella no debe huir de la política, sino que debe ir a redimirla. Ha descubierto que la política no es mala por sí misma, y que mancharse las manos arriesgadamente en la tierra de la historia es condición necesaria para permanecer intachable ante el juicio de la fraternidad de Dios.

—*liberadora:* ha comprendido que el mundo no es un idílico fanal de armonía preestablecida, sino un mundo de contradicciones y conflictos, donde los pobres son víctimas seculares de la opresión y la injusticia. No se ha lavado las manos ni se ha desentendido. Ha comprendido que debe comprometerse en esa historia, para liberar a los oprimidos, para dar la Buena Noticia a los pobres. Así se ha hecho verdaderamente evangélica.

—*abierta a los pueblos:* ha abierto los ojos y ha descubierto no sólo que no existen las "almas" sueltas, sino que las personas forman pueblos, y que estos son también sujetos de derechos. Ha descubierto que hay también pueblos oprimidos y pueblos opresores, pueblos que esperan la liberación y pueblos que la impiden. Ha aceptado encarnarse en los pueblos, en cada pueblo, y en el pueblo, como Jesús su Maestro, asumiendo su cultura, sus aspiraciones, y sus ansias de liberación, sus procesos históricos.

4. Solidaridad: una nueva experiencia de Dios

Es lógico que haya quien se pregunta: ¿y de dónde viene el hecho de que surja en la comunidad cristiana, más o menos espontáneamente, por el uso vivo de las palabras, un nombre nuevo para la caridad? ¿A qué se debe fundamentalmente? ¿A una nueva teoría? ¿Una nueva moda?

Fundamentalmente se debe a una nueva experiencia de Dios. La caridad-caridad, lo que realmente es la caridad, no cambia; es una realidad permanente. Y ello se debe a que lo más nuclear de la caridad es precisamente Dios: Dios es caridad; la caridad es Dios. Y Dios no cambia.

Pero lo que sí cambia es nuestra experiencia de Dios. El misterio de Dios es inabarcable. La caridad también. Nadie tiene una idea exacta, ni siquiera suficiente, de Dios. Dios nos desborda infinitamente. La caridad también. Nosotros vamos percibiendo simplemente destellos de ese infinito misterio de Dios, tratando de completar más y más nuestra experiencia de él, apoyándonos en la tradición que nos entregan nuestros mayores a través de la Iglesia, complementándonos, enriqueciéndonos paso a paso en la historia, descubriendo siempre perspectivas desconocidas, nuevas exigencias para nuestras vidas... Y lo mismo pasa con la caridad.

"Solidaridad" es la palabra que hoy nos expresa mejor —aunque siempre inadecuadamente— matices y exigencias actuales de la caridad que emana del Dios siempre mayor que redescubrimos cada día...

Se puede afirmar, sin temor a equivocarnos ni a caer en exageraciones, que en los últimos años la Iglesia, el Pueblo de Dios, ha dado grandes pasos en la experiencia de Dios. No cabe duda de que Dios está revelando un rostro nuevo en los últimos tiempos; o, para ser más exactos, nos está ayudando a redescubrir nuevamente su rostro verdadero, su rostro de siempre, secularmente velado con el polvo de la historia. En la raíz de toda la conmoción vital que se registra en la Iglesia en esta segunda mitad del siglo XX, está el surgimiento de una nueva experiencia de Dios. Estamos ahora mucho más cerca de Dios que en siglos pasados, porque, conforme pasa el tiempo, paradójicamente, estamos más cerca de Jesús y conocemos mejor a Jesús, cauce privilegiado para conocer a Dios. Un conjunto de ciencias bíblicas e históricas nos han acercado como nunca a Jesús. Nunca en los veinte siglos pasados se ha conocido a Jesús como nosotros lo conocemos hoy. Por ello mismo: nadie en el pasado ha tenido en ese sentido mejores posibilidades que nosotros para redescubrir a Dios.

Con estas posibilidades nuevas de acercamiento a Jesús hemos experimentado a Dios de un modo nuevo. Hemos experimentado a Dios en Jesús como Dios de la historia, que abre historia, entra en ella, camina por ella y llama a un pueblo a seguirle por ella. Lo hemos experimentado como un Dios que escucha el gemido histórico del pueblo oprimido y se hace presente para liberarlo. Como un Dios que camina delante del pueblo abriendo promesas y caminos de liberación. Como un Dios humanado, humanísimo, encarnado, solidarizado, en Jesús.

Este misterio de la encarnación es para nosotros los cristianos la expresión máxima de la solidaridad humana de Dios. Jesucristo es la solidaridad histórica de Dios hacia los hombres, con cada uno de nosotros, con cada pueblo, con sus procesos históricos. En ese Jesucristo, Dios encarnado, que da la Buena Noticia a los pobres, hombre conflictivo, acusado, condenado a muerte, colgado de una cruz, prohibido por los poderes imperiales, religiosos y económicos de su tiempo, nosotros hemos llegado

a conocer mejor que nunca el rostro de Dios, su solidaridad máxima y el llamado que nos hace a la solidaridad global, histórica, total, como la de Jesús...

La solidaridad emerge pues en la conciencia del pueblo de Dios como fruto de una nueva experiencia de Dios. Esto es lo que realmente, fontalmente, fundamentalmente, está a la base de este fenómeno de la solidaridad.

5. Solidaridad: redescubrimiento de la identidad cristiana

Si ser cristiano es seguir a Jesús, una imagen nueva de Jesús tendrá que repercutir necesariamente en una praxis nueva del seguimiento, es decir, una nueva reformulación de la identidad cristiana. No podrá comprender ni vivir la identidad cristiana quien tiene ante sus ojos al "divino prisionero del sagrario", de igual manera que quien se profesa discípulo y seguidor de ese Jesús de Nazaret luchador del Reino, profeta perseguido y condenado como subversivo por los poderes del Imperio. Hacer obras de caridad o comprometerse en la lucha solidaria, son prácticas cristianas distintas que corresponden a comprensiones diversas de la identidad cristiana: todo dependerá de qué Jesús se ha descubierto, y a qué Dios se ha experimentado a través de ese Jesús.

La solidaridad es la forma concreta que reviste la caridad cristiana cuando los cristianos redescubren a través de Jesús a un Dios solidario con los hombres, un Dios que nos ha manifestado en Jesús su propia utopía —el Reino— para que nos empeñemos en construirlo en la historia; un Dios que camina delante de nosotros incitándonos a comprometernos en la construcción de ese Reino, que nos convoca a la historia y desde ella nos interpela. La solidaridad es la forma histórica de la caridad, la forma que la caridad adopta cuando los cristianos redescubren que Dios mismo los reenvía a la historia, cuando acceden a una "lectura histórica" del cristianismo.

Ha habido diferentes "lecturas" de la identidad cristiana, diferentes "formas de comprenderla" a lo largo de la historia. Unos han hecho una "lectura" cúltico-religiosa (ser cristiano consistiría fundamentalmente en el culto, la adoración, los sacramentos). Otros han hecho una "lectura" moralista (ser cristiano consistiría en cumplir normas y preceptos, en una dimensión fundamentalmente ética o moral). Otros han hecho una "lectura" doctrinal (ser cristiano consiste en profesar la verdadera doctrina revelada por Dios y proclamada por la Iglesia). Ha habido "lecturas" intimistas y espiritualistas (lo fundamental del ser cristiano acontecería en el interior, en la intimidad del alma, en una dimensión espiritual que nada tiene que ver con este mundo profano y material). Ha habido en realidad otras muchas "lecturas" de la identidad cristiana, en una infinidad de matices y combinaciones. Y todos ellos tienen su parte de verdad.

Tienen su parte de verdad, pero no son la única verdad. Ser cristiano, en efecto, no es un asunto meramente religioso, ni meramente ético, doctrinal, privado, "espiritual"... aunque, evidentemente, ser cristiano tiene una dimensión religiosa, moral, doctrinal, personal, etc.

La "lectura", la interpretación del cristianismo más verdadera será aquella que más próxima esté a la comprensión que Jesús mismo tenía de su misión. Y ¿cuál es esa "lectura", la más cercana a la "identidad cristiana" tal como el mismo Jesús la entendía? Respondemos: la lectura histórica.

Es decir: ¿de qué forma podemos comprender mejor en qué consiste el cristianismo, el mensaje de Jesús? ¿Es una "religión"? ¿Un sistema moral o un sistema de verdades? ¿Se trata más bien de un mensaje de meditación y de vida interior? No. Es ante todo algo histórico. El mensaje central de Jesús, tal como él mismo lo expresa claramente en los evangelios, es una Buena Noticia para los pobres: la llegada del Reino, la invitación a abrirse a ese Reino y a colaborar con él, a acelerar su venida. El mensaje central de Jesús es ante todo un mensaje histórico, una invitación a una tarea histórica (incluso más que histórica), y no tanto una moral, ni una "religión", ni un sistema de verdades o una práctica de vida interior o "espiritual", aunque todas éstas sean también dimensiones implicadas en el mensaje de Jesús.

Ser cristiano consiste en "vivir y luchar por la Causa de Jesús" (lectura histórica de la identidad cristiana). Y la Causa de Jesús es lo que él llamaba Reino. Reinado de Dios, que es aquello con lo que él soñó, aquello que él anunció, aquello que predicó insistentemente, aquello por lo que se arriesgó, fue perseguido, capturado, juzgado y ejecutado. El Reinado de Dios, que es aquello con lo que él soñó, aquello que él anunció, aquello que predicó insistentemente, aquello por lo que se arriesgó, fue perseguido, capturado, juzgado y ejecutado. El Reinado de Dios fue la Causa de su vida: una tarea vital, una praxis histórica (y más que histórica). Jesús no dio la vida por un sistema de verdades, por una "religión", por una nueva moral, por un sistema de vida "espiritual"...

La lectura histórica de la fe cristiana no es una perspectiva que adoptemos porque nos sea más útil o conveniente, frente a otras posibles lecturas o enfoques. Comprender la vida cristiana como algo histórico es simplemente cuestión de fidelidad a la realidad, a la verdad, a la verdad del Jesús que realmente existió, no del Jesús imaginado por almas piadosas que después de El se encargaron de deformar su imagen.

6. Volver a la historia

El Dios bíblico, el Dios de Jesús, decimos, es un Dios eminentemente histórico. Tanto es así que es algo reconocido universalmente que fue el pueblo de Israel el pueblo que creó un pensamiento realmente histórico. Las modernas corrientes historicistas del siglo pasado reconocen que Is-

rael fue en ese aspecto un pueblo original. Aristóteles, con toda su sabiduría, no pudo plantearse un pensamiento histórico; no pudo salir de un planteamiento cíclico del tiempo; no descubrió la historia.

La revelación del Dios de Jesús y el mensaje mismo de Jesús son eminentemente históricos. Fue el helenismo, y el trasvase del mensaje cristiano a la cultura griega, lo que "deshistorizó" al cristianismo. Su mensaje fue trasladado a una zona a-histórica, fuera del mundo real, idealizada, falsamente "espiritualizada".

La mayor tragedia que le ha sobrevenido al cristianismo en sus veinte siglos de historia, una tragedia que difícilmente será comprendida, ha sido su caída en las manos de la filosofía griega, que durante tantos siglos arrebató todo el mordiente "histórico" de la fe cristiana.

Y ahí hemos vivido durante muchos siglos. El cristianismo, trasladado por la filosofía griega a otro plano, abandonó la historia real, Las almas, lo religioso, lo puramente espiritual, lo sobrenatural, la vida eterna, el cielo, la vida de la gracia, las prácticas religiosas cúlticas y sacramentales... constituyeron su mundo, un mundo alejado de la historia real diaria y conflictiva.

Pero en los próximos siglos se recordará que en medio de este siglo XX se produjo una conmoción espiritual en el seno del cristianismo, pues el viento del Espíritu sacudió a multitud de cristianos y comunidades hasta hacerlos redescubrir, por medio de un Jesús más cercano y mejor conocido, a un Dios que les llamaba desde la historia y que los hizo volver a ella.

Los grandes conflictos que hoy día atraviesan de arriba abajo la Iglesia, no son sino la manifestación de esta profunda transformación que se está dando en la conciencia cristiana: el paso de un cristianismo ahistórico y espiritualista a un cristianismo histórico y encarnado. Y todo se debe a un redescubrimiento de Jesús, con la consiguiente experiencia nueva del Dios de Jesús.

"Volver a la historia" es como la invitación a la conversión que el Espíritu nos hace en este final del siglo XX. Se trata de volver a la realidad. De abandonar todo idealismo, todo espiritualismo. Se trata de volver a la historia, siguiendo los pasos de Jesús, aquel galileo, aquel Dios humanado, hecho como nosotros, como los más pobres de nosotros, y comprometido tan a fondo con la historia que fue por eso mismo un revulsivo intolerable para los poderes dominantes de su tiempo.

7. El nos habla en la historia

El ha estado siempre ahí, en la historia, en el hermano, en los pobres, en "estos mis más humildes hermanos" (Mt. 25, 31ss.), como nos dijo, mientras nosotros hemos tratado vanamente de buscarlo por las nubes, por el idealismo. El ha estado siempre en la historia y ahí nos está esperando. Desde ahí nos habla y nos interpela. Ahí nos convoca. En toda la historia.

Pero hay momentos y lugares de la historia más tensos, más densos, más llamativos, más elocuentes, más provocadores. Hay momentos y "horas" más cruciales, más decisivos, más preñados de futuro, más cargados de llamados de Dios. Son los momentos que llamamos "kairós": momentos oportunos, oportunidades de gracia en las que Dios pone en juego más dimensiones y más futuro en una misma coyuntura. Son momentos en que Dios parece querer depender más directamente de nosotros, de nuestra responsabilidad histórica. Como si quisiera en esos momentos poner la historia más enteramente en nuestras manos, arriesgándose y jugándolo todo a la carta de nuestra responsabilidad.

"Kairós" es un momento decisivo, una oportunidad de gracia que Dios nos da para que acojamos un desafío histórico. Dios espera de nosotros que sepamos descubrir esos "kairós" que en la historia se producen, que no seamos ciegos ni sordos a esos llamados, que acojamos esa interpelación que él nos hace, que hagamos un esfuerzo de discernimiento —orando, reflexionando, buscando— para lograr escuchar lo que él nos está diciendo ahí. Dios espera sobre todo que actuemos, que entremos en esa historia a fondo, encarnándonos en ella como él mismo hizo en Jesús.

Epilogo

Estos dos breves documentos colectivos firmados en Managua en el plazo de unos meses, antes y después del 25 de ferero de 1990, creemos que abren el horizonte que se perfila «entre lagos y volcanes» para el próximo futuro.

I. Espiritualidad de nuestra solidaridad

Acta de compromiso del VIII Encuentro Internacional de Solidaridad M.O.A. Romero.

Managua, 30 de julio de 1989.

Convocados por la pasión de la Solidaridad con América Latina, bajo la memoria de M.O.A. Romero, en el marco del X Aniversario de la Revolución nicaragüense, venidos de 26 países en representación de Comités y Grupos de Solidaridad integrados por obreros, campesinos, estudiantes, clases medias, indígenas, religiosas, religiosos, pastores, sacerdotes y obispos, queremos asumir los siguientes compromisos:

1.Cristianos

—Reafirmamos nuestro compromiso bautismal de vivir y luchar por la Causa de Jesús.
—Nos radicalizaremos en el servicio a la construcción del Reino de Dios en nuestra Historia.
—Para nosotros, sólo el Reino será absoluto; todo lo demás, relativo.

2. En Iglesia

—Proclamamos la pertenencia a nuestras Iglesias.
—Reafirmamos nuestro amor crítico y constructivo hacia ellas.
—Nos comprometemos a ayudarlas a ponerse enteramente al servicio de la Causa de Jesús, sin eclesiocentrismo ni connivencias con el poder.

3. Solidarios

—La Solidaridad es para nosotros la forma histórica actual de la caridad, ubicada desde el lugar social de los pobres.
—Renunciamos a toda ilusión de neutralidad, apoliticismo, imparcialidad, espiritualismo, interclasismo, idealismo, ahistoricismo.
—Queremos imitar a Dios, que se solidarizó primero con nosotros y se hizo pobre, marginado, oprimido, perseguido, condenado, ejecutado.

4. En los movimientos populares

—Echaremos mano, libre y críticamente, de todos los instrumentos de análisis social que puedan ser útiles para diagnosticar mejor la realidad y descubrir sus mecanismos de injusticia y las estrategias de liberación.
—Viviremos un claro compromiso con el Pueblo a través de los Movimientos Populares.
—Trataremos de apegarnos más y más al Pueblo, a la base, al trabajo popular, sin perder nunca de vista la dramática realidad diaria que vive nuestro Pueblo: de muerte, hambre, desaparecidos, perseguidos, exiliados, torturados, asesinados...

5. En la cruz de la conflictividad

—En el contexto de la actual recomposición agresiva del sistema de dominación y del neoconservadurismo involutivo que se registra tanto en las Iglesias como en la sociedad, asumiremos la cruz de la conflictividad, marginación y hasta la satanización, siguiendo sin temor el camino que ya recorrió Jesús.
—No dejaremos de ser fieles por temor a «quemarnos». No dejaremos solos a los «satanizados». Promoveremos la Solidaridad también dentro de las Iglesias.
—Sencillos como palomas, prudentes como serpientes, clandestinos o en público, entre estrategas y tácticos, discerniremos, como Jesús, los signos de los tiempos y del lugar. Y cuando llegue la Hora, no nos guardaremos la vida.

6. Hombres y mujeres nuevos

—Avalaremos con el testimonio de nuestra propia vida austera y desprendida, la práctica de la Solidaridad en que estamos comprometidos. Buscaremos la coherencia y la transparencia.
—Con la ayuda de una evaluación constante y una corrección fraterna mutua entre nosotros, trataremos de huir de las tentaciones que acechan el trabajo de Solidaridad: toda forma de paternalismo, asistencialismo, burocratismo, corrupción.

—Conjugaremos generosamente la acción y la contemplación, la oración y la lucha por la justicia, la militancia y la acogida, el coraje y la ternura.

7. Ecuménicos

—Abriremos los ojos y el corazón a las dimensiones de un ecumenismo del Reino, capaz de descubrir su crecimiento en el trabajo de creyentes y no creyentes, cristianos y no cristianos.
—Alimentaremos la comunión y la propia identidad eclesial, conjugando la fidelidad a nuestras respectivas tradiciones eclesiásticas con una colaboración cada vez más estrecha con las demás Iglesias, en beneficio de la Solidaridad.
—Renunciaremos a todo proselitismo entre cristianos, dentro y fuera de los trabajos de Solidaridad.

8. En la pasión de la Patria Grande

—Rescataremos las raíces históricas de la identidad latinoamericana.
—Viviremos como un destino común el sufrimiento y la esperanza de toda América Latina, la Patria Grande.
—Viviremos la rememoración del V Centenario en un espíritu crítico, penitencial y esperanzado por el rescate de la dignidad continental, la reivindicación de la autoctonía y la emancipación de América Latina.

9. Evangelizadores de la Solidaridad

—Aportaremos a nuestras Iglesias, con coraje y humildad, el carisma de la Solidaridad. Sacudiendo oportuna e inoportunamente su indiferencia a su pretendida neutralidad, o su inconfesada complicidad. ¡Ay de nosotros si no predicamos a nuestras Iglesias las exigencias de Solidaridad del Evangelio!
—Con la práctica y con la palabra, con eficiencia y organización, pelearemos permanentemente el combate de la Solidaridad, contrarrestando la guerra ideológica (incluso religiosa) que el sistema lleva a cabo contra la Solidaridad de los Pueblos.
—Abogaremos por una nueva evangelización: que sea verdaderamente Buena Nueva para los pobres, liberación para los pueblos, tal como quiso Jesús.

10. En el kairós latinoamericano

—Viviremos con apasionada fidelidad el *hoy* de Dios en esta *hora* histórica de América Latina, haciendo Historia de la Salvación en los procesos históricos de nuestros pueblos latinoamericanos, sin dualismos ni dicotòmías.

II. Declaración de los quince puntos

Nosotros, nicaragüenses cristianos y revolucionarios, responsables y agentes de pastoral de distintas Iglesias cristianas, en esta hora histórica que atraviesa nuestra patria, queremos manifestar a nuestro pueblo y ante el mundo lo siguiente:

1. Expresamos nuestro profundo dolor por los resultados de las elecciones del pasado día 25 de febrero en Nicaragua. Creemos sinceramente que significan en principio un revés en la larga marcha de la liberación de nuestros pueblos de la Patria Grande, y del Tercer Mundo en general.

2. No culpabilizamos a nuestro pueblo por este retroceso. Sabemos que su decisión está afectada por los diez años de guerra de baja intensidad, de bloqueo económico y de guerra ideológica que contra él ha desatado el país más poderoso de la tierra. Pedimos a América Latina y al mundo comprensión para con nuestro pueblo, que ha resistido heroicamente hasta el límite de sus posibilidades. Estamos seguros de que pronto recuperará su actitud rebelde.

3. Denunciamos ante Dios, ante el mundo y ante el hermano pueblo estadounidense la política agresiva, cruel e inmoral con la que su gobierno se ha ensañado contra nuestro pequeño pueblo. Denunciamos su agresividad, su bloqueo económico, comercial, diplomático e informativo, su incumplimiento permanente del derecho internacional y, sobre todo, su guerra mercenaria. Queremos recordar a nuestros hermanos estadounidenses que no vivirán integralmente su fe cristiana si no asumen la responsabilidad que les compete en la detención de la política injusta de su gobierno hacia Nicaragua, y América Latina en general.

4. Afirmamos una vez más, a la luz de la Palabra de Dios, que una Revolución de rostro humano y democrático como la nicaragüense es una mediación del Reino, y que cualquier retroceso al sistema capitalista salvaje, a la idolatría del mercado y a la libertad de explotar, acumular y marginar, es un retroceso también para el Reinado de Dios.

5. Damos gracias a Dios por la inmensa riqueza espiritual que tiene nuestro pueblo: en amor a su dignidad, soberanía, autodeterminación, nacionalismo, antiimperialismo y amor a la libertad de la patria hasta dar la vida. Queremos seguir bebiendo en la fuente de esta espiritualidad que vive nuestro pueblo, herencia espiritual de Diriangén y Sandino, enriquecida por la incontable legión de héroes y mártires que dieron la prueba máxima de amar hasta dar la vida.

6. Felicitamos a los militantes sandinistas, desde el más humilde hasta Daniel Ortega, por el abnegado esfuerzo con que han sabido luchar por su pueblo a lo largo de estos diez años, así como por el maravilloso ejemplo de democracia que acaban de dar al mundo y la madurez política con que han afrontado los resultados electorales. Reconocemos que hemos aprendido mucho de ustedes y se lo agradecemos. Estamos seguros de que en autocrítica constante, vamos a saber revertir los errores del pasado en nuevas conquistas para nuestro pueblo.

7. Llamamos a los hermanos cristianos que están colaborando con el proyecto proestadounidense de sometimiento de nuestro pueblo y de introducción de nuestra economía en el campo neocapitalista, a que se conviertan al Dios de los pobres, al Dios de la Vida, a la buena noticia del Evangelio.

8. Al igual que en 1979 irrumpe en el proceso revolucionario mundial la participación de los cristianos, hoy inauguramos una etapa nueva en la historia de los procesos de liberación de los pueblos. Nunca una revolución popular se había configurado a sí misma como un régimen democrático, y nunca había llegado a situarse en la oposición. Si bien el hecho lo consideramos en un primer aspecto como un retroceso, pensamos también que es una etapa histórica nueva que va a enriquecer sin duda la experiencia del proceso de liberación de los pueblos, que va a mostrar al mundo incrédulo una revolución genuinamente democrática, y que va a constituir un «kairós», una oportunidad de purificación y crecimiento.

9. A todos los pueblos de Centroamérica y de nuestra Patria Grande, les trasmitimos un mensaje lleno de esperanza. Les rogamos no se dejen engañar por la propaganda interesada que afirma que esto es el fin de la revolución. Les aseguramos que estamos esperanzados ante el futuro. Estamos seguros de que la solidaridad de los pueblos sabrá acompañarnos en esta nueva etapa.

10. Pedimos a Dios llegue pronto un cambio a Estados Unidos que resquebraje el Imperio del Norte y nos permita a los pueblos del Sur vivir libres y autónomos, soberanos y autodeterminados, sujetos de nuestra propia historia, en relaciones de fraternidad e igualdad con todos todos los pueblos de la tierra.

11. Nos comprometemos a seguir luchando para que los niveles de democracia alcanzados en estos diez años sean profundizados, y a trabajar sin descanso para que en nuestra Iglesia la comunión y participación sean una realidad en la práctica. La paz y la reconciliación han sido metas por las que intensamente hemos luchado y sufrido en estos años, y hoy de manera muy especial nos comprometemos ante nuestro pueblo y ante la comunidad internacional, a continuar construyéndolas sabiendo que esto sólo será posible en el marco de la soberanía y de la autodeterminación.

12. Afirmamos una vez más nuestra identidad de cristianos y revolucionarios, sin confusión ni contradicción, en fecunda síntesis. Proclamamos con gozo nuestra experiencia clara de que «entre cristianismo y revolución no hay contradicción». Más aún: estamos ciertos de que la única forma de ser consecuentemente cristianos hoy es ser revolucionarios. Es el Evangelio el que nos sostiene en ese convencimiento.

13. Renovamos hoy nuestra «opción por los pobres», que no es una simple preocupación preferencial por ellos, sino que consiste en optar por su causa, compartir sus luchas y asumir su destino. Afirmamos la inevitable naturaleza ética y política de la opción por los pobres.

14. En comunión con todas las Iglesias queremos pedir perdón a los defensores de la patria, a los lisiados de guerra, las madres, las viudas, los huérfanos, los caídos, los héroes y los mártires, por el escándalo que

muchísimas veces les hemos dado a los más pequeños en esta década revolucionaria. Pero sobre todo por los que de entre nosotros se han quedado ligados a los intereses de la clase burguesa y de las oligarquías explotadoras, los que han permanecido vinculados al sistema capitalista y los que han obstaculizado la liberación de nuestro pueblo, máxime si se han manchado de sangre callando la agresión, no denunciándola, legitimándola, o prestándose incluso para recoger fondos para financiarla. También les pedimos perdón por no haber trabajado consecuentemente por la unidad y el servicio a los pobres, contribuyendo con nuestras infidelidades a mantener esa distancia que todavía nos separa del Hombre Nuevo.

15. Nos comprometemos a seguir siempre inclaudicables en la opción por los pobres, en la opción revolucionaria, en el seguimiento de Jesús, en la construcción del Reino de Dios, en la herencia espiritual de Diriangén y Sandino, de nuestros héroes y mártires, y en la esperanza total.

Managua, 6 de marzo de 1990

IHCA, UCA, CIETS, CNP, INSFOP, CAV, CEBES, CEPA, CONIP, CEPRES, CANTERA, El Tayacán, Acción Permanente por la Paz, CEBs de Nicaragua, Comunidades Cristianas Campesinas de Nicaragua, Comunidades Religiosas, Movimiento Ecuménico de Mujeres.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S. A.
San José, Costa Rica
en el mes de octubre de 1990
su edición consta de 1500 ejemplares

ISBN 9977-83-028-

El presente libro muestra el tipo de colaboración que la reflexión teológica dio a la revolución nicaragüense. Son páginas densas, elaboradas según la metodología de la teología de la liberación: siempre parten de lo real concreto, de la vida y de la lucha del pueblo. A partir de ahí desentrañan, desde la Biblia y las fuentes de la fe, la oportuna iluminación, crítica y refuerzo para el compromiso.
El texto de José María Vigil es una teología que trae evangelio, es decir, trae buena noticia, consuela, enjuga lágrimas y confirma. Debemos agradecer a Dios que haya suscitado un teólogo joven, humilde pero lleno de coraje, dispuesto a acompañar con su reflexión la fe del pueblo nicaragüense.

Leonardo Boff

José María Vigil: teólogo y sacerdote claretiano, nacido en España y nacionalizado nicaragüense. Desde hace varios años reside en Nicaragua, donde trabaja pastoralmente y colabora con el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso. Entre otras obras, ha publicado: *La política de la Iglesia apolítica* (Valencia, 1975), *Religiosos de hoy* (Madrid, 1980), *Nicaragua y los teológos* (coordinador) (México, 1987) y *Nicaragua, trinchera teológica* (coordinador con Giulio Girardi) (Salamanca-Managua, 1987).